Schiekopp

Acht apologetische Vorträge

über

die Person Jesu Christi,

mit Rücksicht auf die neuesten Schriften

von

Strauß, Renan, Schenkel u. A.,

nebst einem Vorwort

von

Herrn Generalsuperintendenten Dr. Moll,

herausgegeben

von

Jul. Schiekopp,
evang. Religionslehrer am Königl. Gymnasium zu Tilsit.

Röm. 1, 16: „Ich schäme mich des Evangeliums von Christo nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die da selig macht Alle, die daran glauben."

Königsberg 1866.
Gräfe und Unzer.

Ein Theil des Ertrages ist für den Wittwen- und Waisenfonds am Königl. Gymnasium zu Tilsit bestimmt.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Seinen hochverehrten Lehrern,

Herrn Generalsuperintendenten Dr. Lehnerdt

in Magdeburg

und

Herrn Gymnasial-Director Professor Fabian

in Tilsit,

zum

Zeichen innigen Dankes

ehrfurchtsvoll gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Die Christenheit ist gegenwärtig abermals vor eine jener großen Entscheidungen gestellt, welche der Kirche auf ihrem geschichtlichen Entwickelungsgange nicht erspart werden können, damit sie einerseits den ganzen Reichthum der ihr anvertraueten Güter, Gaben und Kräfte zur Entfaltung bringe, damit sie anderseits inmitten der Gährungen der Welt und im Zusammenhange mit der Culturbewegung des menschlichen Geschlechtes sich von allem, was nicht sie selbst ist, immer vollkommener unterscheiden und reinigen lerne, eingedenk des Geistes, von welchem sie gestiftet, des Grundes, auf welchem sie erbauet, des Zweckes, zu welchem sie von Gott bestimmt, geordnet und begabt worden ist. Geschichtskundige Männer haben schon längst bemerkt, nicht blos daß die gegenwärtige Weltperiode überall den Charakter einer Uebergangs-Epoche zeige, weshalb man auf ernste Zersetzungen und mächtige Gährungen gefaßt sein müsse, sondern daß insonderheit der Kampf, welchen die Kirche zur Zeit innerhalb ihres eigenen Gebietes durchzufechten habe, mit keinem früheren eine größere Aehnlichkeit und mit keinem anderen eine engere Verwandtschaft zeige als mit demjenigen, welchen die Kirche der ersten Jahrhunderte gegen die unter maßlosen Ansprüchen zahlreich in den verschiedensten Gegenden auftretenden, die Gemeinden in ihren kirchlichen Grundlagen erschütternden und allmählich in Sektenbildungen untergehenden Gnostiker zu bestehen hatte. Möge ein den ersten Zeugen verwandtes Geschlecht durch Gottes Gnade auch in unseren Tagen der heftig angegriffenen Kirche nirgend fehlen!

In dem gegenwärtigen Kampfe handelt es sich nämlich gleichfalls vorzugsweise nicht um den Vorrang verschiedener kirchlicher Parteien, nicht um den Einfluß eifersüchtiger Schulen, nicht um den Streit theologischer Lehrweisen, denen eine relative Berechtigung innerhalb derselben Kirchengemeinschaft zu versagen jede Befugniß mangelte, sondern um einen fundamentalen Gegensatz in der Auffassung der Grundthatsachen und Grundwahrheiten des Evangeliums. Und hierin

liegt die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Kampfes, sein Interesse für alle Gebildeten und das Maaß seines Rechtes.

Um jedoch die Verhandlungen über diesen Gegensatz richtig beurtheilen zu können, darf man sich nicht einreden lassen, daß die Vertretung der Interessen der Wissenschaft, überhaupt der Bildung auf Seiten der Gegner der kirchlichen Auffassung zu suchen sei und daß insonderheit die Behandlung des Lebens Jesu und der biblischen Quellenschriften dort auf einem geschichtlich unbefangenen, hier auf einem dogmatisch getrübten Verfahren beruhe.

Principiell ist unter den Kundigen kein Streit über das Bedürfniß einer wahrhaft geschichtlichen Darstellung der Person, des Lebens, des Wirkens Jesu Christi; ebensowenig über das Recht einer den strengsten Anforderungen der Wissenschaft entsprechenden Behandlung aller hierbei in Betracht kommenden Fragen. Das eine gilt mit Recht für ebenso wahrhaft evangelisch, als das andere für ächt protestantisch gehalten wird.

Aber in der Wirklichkeit tritt der Gegensatz der Parteien sogleich in der verschiedenen Stellung hervor, welche der Wissenschaft, speciell dem Erkennen der religiösen Wahrheit den Offenbarungsthatsachen und dem auf sie gerichteten und gegründeten Glauben gegenüber zugewiesen wird. In den gegenwärtigen Angriffen auf die kirchliche Auffassung zeigt sich neben häufiger Vermengung der Probleme der Wissenschaft mit den Aufgaben des Glaubens und einer Gleichsetzung des kirchlichen Bekenntnisses mit der oft mangelhaften dogmatischen Begründung desselben durch die Theologie nicht selten die Auffassung der Glaubensüberzeugung vorzugsweise als einer auf niederer Stufe stehengebliebenen Wahrheitserkenntniß, besonders aber die Unterordnung der Thatsachen der Offenbarungs- und Heilsgeschichte unter die allgemeinen religiösen Ideen, die Beurtheilung der Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte und ihres sachlichen Inhalts nach ihrer sogenannten Denkbarkeit und die Erhebung der Wissenschaft, unter Umständen der gegenwärtigen Cultur und Weltbildung zu jener gesetzgebenden und richtenden Macht, welche bisher in der evangelischen Kirche grundsätzlich der heiligen Schrift zuerkannt ward. Dies sind aber lauter Charakterzüge des Gnosticismus, gegen welche die Männer der kirchlichen Richtung sich mißtrauisch und wachsam zu verhalten alle Ursache haben. Sie haben guten Grund, insonderheit geltend zu machen, daß unter Wissenschaft nicht ausschließlich Philosophie und destructive Kritik zu verstehen sei, daß die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung auf allen Gebieten des Erkennens vielfach unsicher und schwankend sind, zum Theil völlig einander widersprechen und deshalb durchaus nicht zu festen Ausgangspunkten und sicheren Grundlagen

eines Kampfes gegen unzweifelhaft biblische Anschauungen und deren kirchliche Behauptung und Ausprägung dienen können; ferner daß die Lücken alles unseres Wissens und das Stückwerk aller unserer Erkenntniß bei Untersuchungen auf dem religiösen und religionsgeschichtlichen Gebiete in besonderen Anschlag zu bringen seien; vor allem aber daß die Heilsgewißheit des Glaubens zwar nicht von der wissenschaftlichen Sicherheit der Erkenntniß abhange, daß aber auch keinerlei Anlaß vorliege, eine gewissenhafte Prüfung der Gründe des christlichen Glaubens zu scheuen, oder die Glaubenssätze außer Beziehung zu wissenschaftlicher Lehrbildung zu halten, am wenigsten jedoch dazu, das kirchliche Bekenntniß gegen die Theorieen der modernen Bildung umzutauschen. Diese Bildung ist häufig nicht blos mehr in die Breite als in die Tiefe gegangen, sondern zum Theil geradezu verwildert; nicht blos unkirchlich, sondern unchristlich, nicht blos widerbiblisch, sondern antireligiös; so daß der Kirche wiederum die Aufgabe nahe tritt, ein versinkendes Geschlecht aus der Barbarei der Civilisation zu erretten durch sittlich-religiöse Erziehung im Gehorsam gegen die biblisch bezeugte Offenbarung.

Wenn aber gesagt wird, daß die Anhänger der kirchlichen Auffassung ein dogmatisch getrübtes, die Gegner derselben ein geschichtlich unbefangenes Verfahren einhalten, so ist auch dies eine nicht minder schiefe Behauptung als die so eben zurückgewiesene über die Stellung zum wissenschaftlichen Erkennen.

Es ist allerdings richtig, daß die kirchliche Auffassung einen bestimmten Glauben zu ihrer Voraussetzung und das Bekenntniß desselben zu ihrer Lebensbedingung hat. Dies ist aber nicht blos die für ein kirchliches Verfahren allein zulässige und schon insofern korrekte Stellung. Dieselbe entspricht auch völlig und allein der wirklichen Geschichte. Denn die urkundliche Forschung auf dem Gebiete der Religionsgeschichte hat darüber keinen Zweifel gelassen, wie und worin sich der christliche Glaube principiell und stiftungsgemäß von allen andern Glaubensweisen unterscheide. Es sind nicht die allgemeinen Ideen von Gottheit und Gottessohnschaft, von Offenbarung, Gottesspruch und heiliger Schrift, Erlösung und Versöhnung, ja nicht einmal die Vorstellungen von Gottmenschheit, Geburt des Erlösers aus einer Jungfrau, Hingebung desselben in den Tod und Hervorgang aus demselben zu himmlischer Herrlichkeit, welche das Christenthum charakterisiren. Als Vorstellung und Glaube, als Idee und Lehre findet sich dergleichen weit verbreitet innerhalb der religiösen Ueberzeugungen der Menschheit, wenn auch oft sehr unentwickelt und zum Theil in grotesker Gestalt. Das Charakteristische des Christenthums besteht auch nicht in der relativen oder absoluten Reinheit dieser Idee; ebensowenig in dem Triebe und der Fähigkeit, die

erwähnten, etwa noch getrübten Vorstellungen zur Klarheit der Idee zu erheben; sondern einzig und allein in der ihrer Reinheit und Wahrheit vollkommen entsprechenden geschichtlichen Verwirklichung, wie dieselbe in der durch die alttestamentliche Offenbarung vorbereiteten und geweissagten Offenbarungs-Vollendung ausschließlich durch Jesum Christum zu Stande gekommen ist. Die Lehrer und Diener der Kirche verfahren mithin nicht nach trüben dogmatischen Voraussetzungen, sondern stehen nur sicher und fest auf der geschichtlichen aber göttlich gewirkten Grundlage des gemeinsamen Christenglaubens, wenn sie die in der heiligen Schrift als Thatsachen der Offenbarung, des Heiles und der Erlösung berichteten Ereignisse auch als wirkliche Thatsachen behandeln, daß sie mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Ausgießung des heiligen Geistes Ernst machen und diese göttlichen Faktoren der heiligen Geschichte sowohl bei der Geschichtsauffassung als bei der Lehrbildung in gebührenden Anschlag bringen. Es soll hiermit nicht gesagt sein, daß dies überall schon in gebührendem Maaße geschehen wäre. Nur der Standpunkt ist hiermit gekennzeichnet und seine Methode gerechtfertigt.

Der fundamentale Gegensatz gegen diese Auffassung spricht sich mit aller wünschenswerthen Bestimmtheit und Offenheit in dem Organ der Schweizerischen Radikalen, den „Zeitstimmen", aus. Im Programm derselben ist die Absicht ausgesprochen, „die Religion zu befreien von der Historie und das, was immer im Wesen des menschlichen Geistes liegt und den einzigen Grund des Heiles und der Seligkeit ausmacht, unabhängig zu machen von allen nur geschichtlichen Fragen". Demgemäß wird selbst an der christlichen Glaubenslehre von Alexander Schweizer besonders dies getadelt, daß er „die Gnaden- und Erlösungs-Religion noch an eine historische Persönlichkeit, an Jesum Christum, binde". Man kann die Verkennung der unermeßlichen Bedeutung gerade des Thatsächlichen in der Heilsgeschichte, die Gleichgültigkeit gegen die geschichtlichen Grundlagen und Anfänge des Christenthums, die Ablösung des christlichen Glaubens von jeder urkundlich bezeugten Wirksamkeit seines Stifters nicht weiter treiben. Man kann aber auch nicht deutlicher die Tendenzen dieser bodenlosen Spekulationen enthüllen, welche in dem Abgrunde des Unglaubens versinken, nachdem sie den festen Grund des Glaubens aufgegeben und eine Zeit lang als regenlose Wolken vom Windwirbel getrieben (Jud. V. 12) in den Nebeln des eigenen Geistes sich schwebend erhalten haben. Es stimmen zwar nicht alle unsere Gegner in alle Sätze dieses rücksichtslosen Radikalismus ein. Allein derselbe ist ein richtiges Gewächs auf dem Boden, den die moderne destructive Kritik gepflügt und eine der christlichen fremdartige, wenn nicht feindselige Gottes- und Welt-Anschauung befruchtet hat. Wie wenig

aber diese destructive Kritik zu irgend einem sicheren Resultate gekommen ist, wie wenig mithin diejenige Wissenschaft den Namen einer historischen und positiven verdient, welche einzelne Behauptungen derselben zur Grundlage ihrer Operationen macht, werden die folgenden Blätter darlegen. Hier sei es gestattet, noch einige verwandte Erscheinungen auf ihren kirchenfeindlichen gnostischen Charakter anzusehen.

Bisher ist nämlich der gesammten Christenheit der Glaube gemeinsam gewesen, daß Jesus sei Christus, der Sohn Gottes, und daß durch den Glauben an ihn das Leben gewonnen werde. Für die evangelische Kirche aber hat die Ueberzeugung principielle Bedeutung, daß aus der heiligen Schrift zu erkennen und nach ihr allein zu entscheiden sei, wie Ersteres zu verstehen sei und Letzteres zugehe. Der Apostel Johannes bezeugt ausdrücklich 20, 31, daß er zu diesem Zwecke sein Evangelium abgefaßt habe. Jetzt dagegen will David Strauß den „Jesus der Geschichte" und den „Christus des Glaubens" derartig unterscheiden, daß zwei mit einander unverträgliche Gestalten herauskommen. Strauß ist sich dieses Bruches mit der ganzen kirchlichen Vergangenheit ebenfalls vollkommen bewußt und hat deshalb sein neuestes „Leben Jesu" tendentiös „für das Volk" bestimmt. Er hat dessen kein Hehl, daß die kirchliche Auffassung oder der Christus des Glaubens folgerichtig aus der gegenwärtigen biblischen Darstellung entsprungen ist und daß die wesentlichen Züge derselben nothwendig sind für den Glauben an den einzigen Mittler und Versöhner der Welt mit Gott, den Erlöser von der Gewalt der Sünde, des Todes und des Teufels. Aber gerade diesen specifisch christlichen Glauben hält Strauß für einen religiösen Aberglauben und betrachtet die biblischen Erzählungen von Jesu als den ältesten schriftlich aufbewahrten Niederschlag desselben, wie er sich um die Person eines jüdischen Rabbi von religiöser Genialität zu weltgeschichtlicher Wirksamkeit als theils sagenhafter, theils mythisch-symbolischer Strahlenkranz geschlungen habe. Der Versuch eines Nachweises dieser Verschlingungen ist etwas sorgfältiger ausgeführt und die Zeichnung des menschlichen Bildes dieses Jesu und seiner Wirksamkeit nach den für ächt gehaltenen Spuren geschichtlicher Ueberlieferung in den kanonischen Evangelien oder nach den durch kritische Kunst aus den letzteren herauspräparirten Zügen seines Charakters ist etwas plastischer gehalten, als in den von demselben Kritiker vor mehr als 25 Jahren gegebenen Darstellungen des Lebens Jesu. Auffassung und Methode sind aber im Wesentlichen dieselben geblieben. Der früher positiv ausgesprochene philosophische Satz, daß es „nicht die Art der Idee sei, ihre ganze Fülle in ein einziges Individuum auszugießen", bildet auch jetzt noch das metaphysische Vorurtheil, welchem der christliche Fundamentalsatz von der wirklichen Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Opfer fällt. Es versteckt sich jetzt jedoch dieser

Satz; freilich nicht in Schüchternheit oder aus Schaam, sondern wegen der nothwendig gewordenen Aenderung des Verfahrens. Es lassen sich jetzt nicht mehr die einzelnen biblischen Erzählungen nach dem früheren äußerst einfachen Mechanismus in ihrem angeblich mythisch-symbolischen Gewebe aufrollen. Dav. Strauß hat eingesehen, daß der Versuch, die Entstehung des Christenthums als mythologischen Prozeß zu begreifen, nothwendig — von Anderem abgesehen — an sicheren historischen Thatsachen scheitern mußte. Er hat auch erkannt, daß dieselben Thatsachen nicht gestatten, die biblischen Schriften, speciell die kanonischen Evangelien als erfundene Compositionen absichtsvoller Theologen aufzufassen, wie einst Bruno Bauer folgerichtig zu behaupten getrieben ward, nachdem der Blick genauer auf den schriftstellerischen Charakter und die verschiedenen schriftstellerischen Zwecke dieser Bücher gerichtet, der menschliche Geist jedoch als der alleinige Urheber nicht blos der schriftstellerischen Form, sondern auch des mitgetheilten Inhalts betrachtet ward. Er weiß auch, daß man, um das Christenthum und seine Entstehung historisch zu erklären, auf die besondere Beschaffenheit dieser Urkunden seines Wesens und seiner geschichtlichen Anfänge sich ernstlich einlassen muß. Allein nicht auf die heilige Schrift selbst, sondern auf die kritischen Resultate der sogenannten Tübinger Schule stützt er sich und operirt mit den Bruchstücken der zerfetzten Schrift in einer höchst lehrreichen Weise für Alle, die lernen wollen, bis eine Geschichte herauskommt, die der in der Bibel erzählten völlig unähnlich ist, jedoch aufs schönste mit der vorhin erwähnten Voraussetzung und mit allen Consequenzen derselben stimmt.

Der im Feuilletonstyl geschriebene Roman, den E. Renan als Lebensgeschichte Jesu auszubieten vermessen genug gewesen ist, giebt sich so sehr als Phantasiestück zu erkennen, daß er eigentlich nur als pathologisches Symptom in Betracht kommen sollte. Aber bei der kaum glaublichen Unwissenheit der sogenannten Gebildeten in allen Angelegenheiten des Reiches Gottes ist es nicht überflüssig, dem christlichen Volke zu zeigen, was für eine Jammergestalt zu Tage kommt, wenn man diesem Phantasiebilde die glänzenden Lappen abnimmt, mit denen eine geschickte Hand es künstlerisch zu schmücken wußte.

In hohem Maaße aber eignet sich Daniel Schenkel's „Charakterbild Jesu" zur Veranschaulichung der Thatsache, daß die angeblich geschichtliche, aber der kirchlichen Auffassung in allen wesentlichen Punkten widersprechende Darstellung der Erscheinung Jesu Christi sich bei näherer Betrachtung als im höchsten Grade ungeschichtlich zeigt und die Grundzüge bald der ebionitischen, bald der doketischen Auffassung in den neumodischen Wendungen des alten judenchristlichen und heidenchristlichen Gnosticismus nicht verbergen kann bis herunter zu der Aehnlichkeit, daß ganze Bücher aus dem Kanon gestrichen und doch wieder

einzelne Stellen derselben gebraucht, andere ausgemerzt werden, nicht nach historischen und philologischen, sondern nach sogenannten inneren Gründen der höheren Kritik, mit deren Anwendung ein auf anderen Feldern geschichtlicher Untersuchungen geradezu unerhörter Mißbrauch getrieben wird. Der „göttliche" Mensch ist weder in der Geschichte, noch in der Dogmatik ordentlich unterzubringen; denn mit seiner Menschheit ist es ebenso schwach bestellt als mit seiner Gottheit; er kann eigentlich weder leben, noch sterben. Aber es ist lehrreich zu sehen, wie die Bemühungen, einer solchen Fiction zum Leben und zur Regierungsgewalt zu verhelfen, schließlich doch nur heillose Zerwürfnisse in der Christenheit erzeugen und an allen Punkten in Conflicte bringen mit dem Bekenntnisse und mit den Ordnungen der geschichtlichen Kirche. Denn aus den voraufgehenden Bemerkungen dürfte wohl zur Genüge erhellen, aus welchem Grunde in der christlichen Kirche Nichts mit der Versicherung auszurichten ist, daß der geschichtlich preisgegebene Gottmensch dogmatisch plausibel gemacht werde; desgleichen, weshalb die Kirche es ernstlich nehmen muß mit der Ueberwachung der ordnungsmäßigen Verwaltung kirchlicher Aemter, wenn auch ein „gebildetes Publikum" in großer Gefahr ist, das pflichtmäßige Einschreiten gegen den Mißbrauch einer kirchlichen Stellung mit Gewaltübung gegen das Recht der freien Forschung zu verwechseln.

Nicht minder deutlich dürfte es geworden sein, weshalb alle Untersuchungen auf diesem Gebiete, welche statt einer Geschichte des Gottmenschen nur die „menschliche Entwickelung Jesu" darstellen oder die Biographie eines Religionsstifters geben wollen, die schon vorhandene Verwirrung nur steigern können und sich selbst auf abschüssiger Bahn bewegen, mögen diese Versuche auch mit dem Scharfsinn und Geist eines Theod. Keim und mit der Gelehrsamkeit und dem Ernst eines Weizsäcker unternommen werden. Denn entweder gilt auch in der Wissenschaft wie im Glauben der Kirche der geschichtliche Jesus als der wirkliche und wahrhafte Gottmensch — und dann fällt eine namhafte Anzahl der in den biblischen Berichten vorhandenen Schwierigkeiten fort, die übrigbleibenden aber sind Probleme, wie es deren auf allen Gebieten des Lebens und des Erkennens giebt; oder Jesus gilt nur als der immerhin vor allen andern bevorzugte Mensch, auf den die messianischen Hoffnungen oder das Christusbild übertragen wurden — und dann treten unaufhaltsam die Gegensätze hervor, nicht blos dieser Ansicht gegen die Kirchenlehre, gegen die evangelischen Erzählungen, gegen das Zeugniß der apostolischen Briefe, gegen den christlichen Glauben, sondern die Widersprüche aller gegen alle und eines Jeden mit sich selbst.

So führt eine tiefere Aufdeckung der letzten Grundlagen der Untersuchung doch wieder auf den Conflict entgegengesetzter Denk-

weisen über Gott und Welt und deren gegenseitiges Verhältniß und zeigt, daß es schließlich bei dem alten Gegensatze von Glauben und Unglauben, Irrlehre und gesunder Lehre, Annahme und Verwerfung von Offenbarung, Wunder und Erlösung in dem realen Sinne, den die Kirche mit diesen Worten verbindet, bleibt.

Zur Einsicht aber von der Leichtfertigkeit der Behauptung, daß die kirchliche Auffassung bei gewissenhafter Forschung ebenso geschichtlich unhaltbar als bei folgerichtigem Denken logisch unvollziehbar sei, werden auch die folgenden Untersuchungen einen Beitrag liefern, welche aus wissenschaftlichen Studien hervorgegangen, die Früchte derselben einem größeren Kreise gebildeter Zeitgenossen darbieten und mit guter Zuversicht zu dem Boden, auf welchem sie gewachsen sind, erfüllen. Mögen diese Abhandlungen auch, nachdem sie gedruckt ihren Weg durch die Welt suchen, den Segen zu stiften fortfahren, der bei dem mündlichen Vortrage ihres wesentlichen Inhaltes durch Gottes Gnade auf sie gelegt worden ist!

Königsberg i. Pr., am 12. Sonntage nach Trin. 1865.

Dr. **Moll**,
Generalsuperintendent.

Vorwort des Herausgebers.

Nachstehende Vorträge, während der Passionszeit dieses Jahres in der Aula des Königl. Gymnasiums zu Tilsit gehalten, deren Ertrag zur Hälfte für den Wittwen- und Waisenfonds des Gymnasiums bestimmt war, erscheinen hiermit im Druck zur Förderung desselben wohlthätigen Zweckes. Längere Zeit hat der Verfasser gezögert, den vielseitigen Aufforderungen zur Veröffentlichung Folge zu leisten, da er die ohnehin schon reiche apologetische Literatur unserer Zeit nicht noch bereichern wollte. Dazu kam die Erwägung, daß diese Vorträge, die Frucht mannigfacher Studien in der neuesten theologischen Literatur, keine selbständigen Forschungen enthalten, welche die theologische Wissenschaft zu fördern im Stande wären, sondern nur die Resultate der neuesten wissenschaftlichen Kämpfe in faßlicher Form und geordneter Zusammenstellung auch dem gebildeten Laien verständlich machen wollten. Doch hat vielleicht gerade diese Art der Gruppirung und die gewählte Form den Vorträgen an diesem Orte manche Freunde gewonnen und den Wunsch in ihnen rege gemacht, sie durch die Herausgabe zu einem bleibenden Eigenthum zu erhalten. Da diese Gedanken auch von competenter Seite Unterstützung gefunden haben und insbesondere der Herr Generalsuperintendent Dr. Moll die Güte gehabt hat, durch sein Vorwort die Herausgabe dieser Vorträge zu ermöglichen, so hat sich der Verfasser jenen Aufforderungen nicht länger entziehen wollen, um so mehr, als ihm keine einzelne apologetische Schrift bekannt ist, die in dieser Weise die behandelten Fragen zu einem Ganzen zusammenfaßte und dadurch auch dem gebildeten Laien eine leicht zu gewinnende Uebersicht über den gegenwärtigen Stand dieser wichtigen Streitfragen gewähren könnte.

Insbesondere erlaubt sich der Verfasser, diese Vorträge seinen Amtsgenossen, denen der evangelische Religionsunterricht obliegt, zu empfehlen, da er sich der Hoffnung hingiebt, daß sie in denselben Manches finden werden, was von ihnen gelegentlich auch in der Schule mit Nutzen verwendet werden kann. Denn auch unsere evangelischen Schulen, beson-

ders die Gymnasien und Realschulen, werden nach der Ueberzeugung des Verfassers auf die Dauer sich dem nicht entziehen können, sowohl jene polemische Literatur, wie Strauß, Renan, Schenkel u. s. w., als mehr noch die apologetische in ihren Kreis zu ziehen. Denn unsere Schüler lassen sich von den verderblichen Einflüssen jener Schriften nicht hermetisch abschließen; in Tausenden von Exemplaren im Volke verbreitet, finden sie ihren Zugang auch zu den Schülern, und gerade zu den begabteren unter ihnen am häufigsten, die bei ihrem noch unsicheren religiösen Standpunkte und bei der auf dieser Stufe der Entwickelung vorherrschenden Neigung zu rationalisirender Auffassung des Christenthums leicht in Gefahr kommen, an ihrem christlichen Glauben überhaupt, und dann meistens für ihr ganzes späteres Leben, Schiffbruch zu leiden. Daraus erwächst aber für den gewissenhaften evangelischen Religionslehrer die doppelte Pflicht, nicht blos sich selbst mit diesen Schriften und den wichtigsten apologetischen Gegenschriften vertraut zu machen, sondern auch jede passende Gelegenheit im Religionsunterrichte, wenigstens der Prima, zu benutzen, wobei er auf das Falsche und Verkehrte in jenen Darstellungen hinweisen kann. Der Verfasser vermag deshalb nicht die Ansicht zu billigen, welche in Langbein's „Pädagogischem Archiv" (1865, Nr. 1. 2, S. 26 ff., „die Schule beim Kampfe der Strauß-Renan'schen Lehren mit der Orthodoxie und der Philosophie mit der Theologie") durch einen Prediger ausgesprochen wird: „Die Strauß-Renan'sche Lehre perhorrescire ich gänzlich und will nicht, daß in der Schule jemals davon die Rede sei, auch nicht auf die von Ihnen empfohlene Weise. Sie ist Seelengift." (S. 37.) Allerdings ist diese Lehre Seelengift, aber dadurch, daß der Religionslehrer sie perhorrescirt oder ignorirt, hindert er nicht die verderbliche Wirkung desselben in seinen Schülern. Vielmehr glaubt der Verfasser, daß gerade das Gymnasium, als die wichtigste Pflanzschule der Gebildeten im Volke, die apologetische Thätigkeit in diesem gegen die christliche Kirche entbrannten Kampfe zu einer der wichtigsten Aufgaben des evangelischen Religionsunterrichtes zu machen haben wird. Deshalb stimmt er durchaus den Worten des Professors bei, der seine Ansicht in jenen Briefen dahin äußert: „Die Schule könne es (das Leben Jesu von Renan) nicht ignoriren, weil es in jedem Hause werde gefunden werden, es käme nur auf die Art und Weise an, wie man die fortgeschrittenen Schüler davon in Kenntniß setze." (S. 26.) —

Es ist mit Recht von verschiedenen Seiten hervorgehoben worden, daß wir wieder in einem apologetischen Zeitalter der Kirche, ähnlich den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, leben. Dies setzt voraus, daß die christliche Kirche in ihrem Bestande von ihren Gegnern angegriffen und in ihrer geschichtlichen Existenz irgendwie gefährdet sein muß. Es hieße, die Augen absichtlich verschließen, wollte man diese gegen die

christliche Kirche und damit gegen das Christenthum überhaupt gerichteten Angriffe entweder ganz übersehen, oder wenigstens in ihrer Gefährlichkeit verkleinern. Wie ernst jene Angriffe der Feinde des Christenthums gemeint sind, werden uns die Vorträge selbst zur Genüge zeigen; von welchem Erfolge sie aber begleitet sind, davon liefert der besonders unter den Gebildeten in den christlichen Gemeinden zunehmende Unglaube den deutlichsten Beweis. — Und wie klug und fein berechnet ist die Taktik dieser modernen Gegner geworden! Während man in früherer Zeit mehr nur die Außenwerke zum Gegenstande des Angriffs wählte, haben die Gegner neuester Zeit alle ihre Waffen concentrirt, um den Mittelpunkt des Bollwerkes selbst zu stürmen. Dieser Mittelpunkt des Christenthums ist aber kein anderer, als Jesus Christus, das Haupt und der König der Christenheit. Denn wenn Jesus Christus, als das Haupt der Kirche, seiner göttlichen Würde durch die vorgeblichen Errungenschaften der ungläubigen Wissenschaft entkleidet, von seinem Throne der Herrlichkeit zur Rechten Gottes gestoßen und in eine Linie mit den übrigen Menschenkindern herabgerückt wird, dann ist nicht blos Christus selbst als Gegenstand der Anbetung, als Versöhner, Mittler, Erlöser und Heiland der Kirche gefallen, sondern auch die ganze christliche Kirche muß nothwendig in diesen Sturz mit hineingezogen werden. Denn wie soll sich das Gebäude ferner halten, wenn der Eckstein, der es so lange stützte und trug, zerbröckelt ist!

Darin liegt die tiefe Bedeutung und unendliche Tragweite dieses um das Leben Jesu in den letzten Jahren geführten Streites. Es ist nicht etwa ein bloßer wissenschaftlicher Streit verschiedener theologischer Schulen, dessen Entscheidung man ruhig der Entwickelung der Wissenschaft überlassen könnte, sondern ein Streit um Sein oder Nichtsein der christlichen Kirche überhaupt, eine Lebensfrage für die gesammte Christenheit. Daher haben auch Renan, Strauß und Schenkel ihre Schriften nicht für die Theologen, sondern für das Volk in engeren oder weiteren Kreisen bestimmt, um es von seinem alten christlichen Glauben loszureißen. — Die Aufgabe der Kirche und ihrer Lehrer wird es darum je mehr und mehr, in apologetischer Thätigkeit jenen verderblichen Einflüssen entgegenzuwirken. Und als ein solcher apologetischer Versuch möchten auch diese Vorträge gelten und unsern theuern evangelischen Glauben nach Kräften vertheidigen helfen. Sollte dieser Erstlingsversuch nicht blos Eingang in möglichst weite Kreise von Gebildeten der evangelischen Kirche finden, sondern auch in diesem und jenem Herzen den erschütterten und wankend gemachten Glauben aufs Neue zu kräftigen und zu befestigen beitragen, so würde der Verfasser darin den schönsten Lohn für die Mühe finden, die er auf Abfassung dieser Schrift verwandt hat. — Diejenigen aber, denen bei solchen Angriffen gegen die Person Jesu Christi um ihren christlichen Glauben und den Bestand der christlichen Kirche bange wird, mögen sich an

einem trostreichen Worte des Wandsbecker Boten aufrichten, der da sagt: „Es macht dir graue Haare, unsern Herrn Jesus Christus verkannt und verachtet zu sehen? Seinetwegen brauchst du dir keine wachsen zu lassen. Er wird wohl bleiben, was er ist. Wer nicht an ihn glauben will, mag zusehen, wie er ohne ihn fertig wird. Ich und du können das nicht. Wir brauchen Jemand, der uns hebe und halte, weil wir leben, und uns die Hand unter den Kopf lege, wenn wir sterben sollen, und das kann er überschwänglich nach dem, was von ihm geschrieben steht, und wir wissen Keinen, von dem wir's lieber hätten. Keiner hat je so geliebt, und so etwas in sich Gutes und Großes, als die Bibel von ihm sagt, ist nie in eines Menschen Herz gekommen. Es ist eine heilige Gestalt, die dem armen Pilger wie ein Stern in der Nacht aufgeht und sein innerstes Bedürfen, sein geheimstes Ahnen und Wünschen erfüllt." —

Die geehrten Zuhörer aber, welche diese gedruckten Vorträge mit den Vorlesungen, wie sie vom Verfasser gehalten wurden, genauer vergleichen wollen, werden nicht blos finden, daß jede einzelne derselben einer sorgfältigen Ueberarbeitung unterworfen worden ist und vielfache Zusätze erhalten hat, sondern daß auch der ganze Plan derselben verändert worden ist, indem der Verfasser das apologetische Interesse mehr in den Vordergrund gezogen hat. Deshalb sind in den letzten Vorträgen die Abschnitte über das Leben Jesu, die ohnehin nur in gedrängter Uebersicht geboten werden konnten, hier ganz fortgelassen, um mehr Raum für die Erörterung der apologetischen Fragen zu gewinnen. Einen neuen Vortrag „über die Glaubwürdigkeit der Evangelien" hat der Verfasser eingeschaltet, um die kritischen Bestrebungen der Gegner in übersichtlichem Zusammenhange dem Leser vorführen und in ihrer Haltlosigkeit darlegen zu können.

Eine Uebersicht der Schriften, welche im Folgenden mehr oder weniger benutzt worden sind, wird den Lesern, welche über den einen oder den andern behandelten Punkt sich weiter unterrichten wollen, nicht unwillkommen sein. Die meisten derselben haben dem Verfasser ebensoviel Anregung, als mannigfache Belehrung gewährt und fühlt derselbe ihren Verfassern sich zum tiefsten Danke verpflichtet.

Ed. Baltzer, Das Leben Jesu. 2. Aufl. Nordhausen 1861.

Willibald Beyschlag, Ueber das Leben Jesu von Renan. Berlin 1864, bei Ludw. Rauh.

Willib. Beyschlag, Ueber die Bedeutung des Wunders im Christenthum. Berlin, Ludw. Rauh.

Willib. Beyschlag, Welchen Gewin hat die evangelische Kirche aus den Verhandlungen über das Leben Jesu zu ziehen? Berlin, Ludw. Rauh.

Willib. Beyschlag, Die Auferstehung Christi und ihre neueste Bestreitung (in Straußen's Leben Jesu fürs deutsche Volk). Berlin, Ludw. Rauh.
John Cairns, Falsche Christi und der wahre Christus oder Vertheidigung der evangelischen Geschichte gegen Strauß und Renan. Aus dem Englischen übersetzt. Hamburg bei Oncken, 1864.
Hermann Dalton, Nathanael. 2. Aufl. Petersburg 1864.
Friedr. Düsterdieck, Apologetische Beiträge. Göttingen, Vandenhöck und Ruprecht's Verlag, 1865.
Moritz v. Engelhardt, Schenkel und Strauß, Erlangen bei Deichert, 1864.
Friedrich Fabri, Briefe gegen den Materialismus. 2. Aufl. Stuttgart bei Liesching, 1864.
Hermann Gebhardt, Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner. Gotha bei Rud. Besser, 1864.
Rud. Friedr. Grau, Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Stuttgart, Verlag von S. G. Liesching, 1864.
Bernhard ter Haar, Zehn Vorlesungen über Renan Leben Jesu. Deutsch von Dörmer. Gotha bei Perthes, 1864.
Karl Hase, Das Leben Jesu. 5. Aufl. Leipzig bei Breitkopf und Härtel, 1865.
C. F. W. Held, Jesus der Christ. Zürich bei Carl Meyer, 1865.
Heinr. Jul. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien. Leipzig bei Engelmann, 1863.
Theod. Keim, Der geschichtliche Christus. Drei Reden. 2. Aufl. Zürich bei Orell, Füßli und Comp., 1865.
Rud. Gottschall, Unsere Zeit. Jahrgang 1865. Januar- und Februar-Heft. Leipzig bei Brockhaus, 1865.
Joh. Peter Lange, Das Leben Jesu nach den Evangelien dargestellt. 5 Bände. Heidelberg, 1844—47.
Friedrich Lübker, Vorträge über Bildung und Christenthum, Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1863.
Ernst Luthardt, Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums. 3. Ausg. Leipzig bei Dörffling und Franke, 1864.
Ernst Luthardt, Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu. 2. Aufl. Leipzig bei Dörffling und Franke, 1864.
J. J. van Oosterzee, Das Bild Christi, nach der Schrift, übersetzt von Meyeringh. Hamburg, Verlag des Rauhen Hauses, 1864.
J. J. van Oosterzee, Geschichte oder Roman? Hamburg, Rauh. Haus, 1864.

Ernst Renan, Das Leben Jesu. Stereotyp-Ausg. 3. Aufl. Berlin, Hasselberg'sche Verlagsbuchhandlung.

Dan. Schenkel, Das Charakterbild Jesu. 3. Aufl. Wiesbaden, Kreidel's Verlag, 1864.

Dan. Schenkel, Die Protestantische Freiheit in ihrem gegenwärtigen Kampfe mit der kirchlichen Reaction. Wiesbaden, Kreidel's Verlag, 1865.

Dav. Fr. Strauß, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. Leipzig bei Brockhaus, 1864.

Dav. Fr. Strauß, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Berlin bei Fr. Duncker, 1865.

Dav. Fr. Strauß, Die Halben und die Ganzen. Eine Streitschrift gegen die H. H. Drs. Schenkel und Hengstenberg Berlin, Verlag von Fr. Duncker, 1865.

Ludw. Schulze, Ueber die Wunder Jesu Christi. Königsberg bei Gräfe und Unzer, 1864.

Constantin Tischendorf, Wann wurden unsre Evangelien verfaßt. Leipzig bei Hinrichs, 1865.

Hermann Viedebantt, Das Leben Jesu, nach den Evangelien dargestellt. Berlin, Verlag von Fr. Schultze, 1865.

K. A. Weidemann, Die neuesten Darstellungen des Lebens Jesu. Gotha bei Perthes, 1864.

Hermann Weiß, Sechs Vorträge über die Person Jesu Christi. Stuttgart bei Rud. Oetinger, 1863.

Georg Weißenborn, Vorlesungen über Pantheismus und Theismus. Marburg bei Ewert, 1859.

W. Ziethe, Das Leben Jesu. Berlin bei Fünfhausen. 1864 und 1865.

Einzelne Abhandlungen in Hengstenberg's Evangelischer Kirchenzeitung (Jahrgang 1864 und 1865) und Meßner's Neuer Evangelischer Kirchenzeitung (Jahrgang 1864 und 1865), sowie die betreffenden Artikel in Winer's Biblischem Realwörterbuch, 3. Aufl. Leipzig bei Reclam sen., 1847, und Herzog's Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. —

So mögen denn diese Vorträge, die in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht ohne segensreiche Frucht waren, auch in ihrem neuen Gewande vom Segen des Herrn begleitet sein, in dessen Dienste sie verfaßt und gehalten worden sind!

Tilsit, den 8. September 1865.

Erster Vortrag.

Die Stellung Jesu zur Weltgeschichte.

Inhalt: Einleitung. 1. Jesus, Mittelpunkt der Weltgeschichte. Die vorchristliche Zeit als Vorbereitung auf die Geburt Jesu. Das Christenthum eine Neuschöpfung. (S. 1. 2.) 2. Das Heidenthum im Allgemeinen. (S. 2. 3.) 3. Das griechische Volk. Seine Geschichte und Literatur. Die classischen Studien. Griechische Sprache und Bildung. Mission der Griechen. Ihre Religion, Poesie und Philosophie. Verhältniß zum Christenthum. Allmäliger Verfall und Untergang. (S. 3—15.) 4. Das römische Volk. Sein Charakter und seine Mission. Unglaube und Unsittlichkeit. Poesie und Philosophie. (S. 15—20.) 5. Das Volk Israel. Sein Charakter und Beruf. Sein Land und seine Geschichte. Gesetz und Propheten. Einfluß des Exils. Proselyten. Therapeuten. Pharisäer. Sadducäer. Essäer. (S. 20—28.) 6. Allgemeiner sittlicher und religiöser Verfall zur Zeit der Geburt Christi. Sehnsucht und Hoffnung der Völker auf den Erlöser der Welt. (S. 28—33.)

Hochgeehrte Anwesende! In diesen Vorträgen will ich versuchen, einige religiöse Fragen zu erörtern, welche in dem wissenschaftlichen Streite über das Leben Jesu, besonders in Folge der neuesten Darstellungen desselben von Strauß, Renan und Schenkel, das lebhafteste Interesse aller gebildeten Christen erregt haben. Mein Bestreben wird darauf gerichtet sein, in möglichst verständlicher und ansprechender Form diese Fragen zu behandeln, ohne die theologische Schulsprache zu gebrauchen, so daß diese Vorträge gleich weit entfernt von wissenschaftlicher Gelehrsamkeit, wie von flacher Trivialität, Eingang und Verständniß bei allen Gebildeten finden können. Dabei bin ich mir allerdings wohl bewußt, daß dieser Versuch seine Schwierigkeiten hat, da das Leben Jesu viele Seiten darbietet, die nur mit ernstem und tiefem Nachdenken erfaßt werden können. Daher hoffe ich keine Fehlbitte zu thun, wenn ich Sie ersuche, diese Vorlesungen mit freundlicher Nachsicht aufzunehmen und zu beurtheilen; da meine Absicht nur ist, die Resultate der gläubigen theologischen Wissenschaft, die aus den neuesten Kämpfen der letzten Jahre hervorgegangen sind, Ihnen vor Augen zu stellen und Sie dadurch in den Stand zu setzen, in dieser für jeden Christen, ja für jeden denkenden Menschen hochwichtigen Angelegenheit nach eigenem Urtheil selbst zu entscheiden.

1. Diese erste Vorlesung gedenke ich einer vorbereitenden Betrachtung zu widmen, die gleichsam als Einleitung dienen kann, indem uns heute die Stellung Jesu zur Weltgeschichte beschäftigen soll. — Es ist gewiß nicht zufällig, daß unsere christliche Zeitrechnung die vorchristliche Zeit als die Jahrhunderte vor Christi Geburt und die nachchristliche als die Jahre nach der

Geburt des Heilandes bezeichnet. Darin liegt die christliche Anschauung ausgesprochen, daß Jesus Christus das heilige Centrum, der Mittel- und Wendepunkt der ganzen Weltgeschichte ist. Darum erklärt der große Geschichtsforscher Joh. v. Müller, daß Jesus Christus der Schlüssel der ganzen Weltgeschichte sei, und der Philosoph Hegel bezeugt, daß das Princip christlicher Versöhnung die Angel der Welt bilde, an der sich dieselbe umdrehe, bis zu welcher und von welcher aus die ganze Geschichte gehe. Darin liegt aber zugleich die christliche Geschichtsanschauung ausgesprochen, daß die ganze vorchristliche Zeit wesentlich nur eine Vorbereitung auf die Geburt Christi sei. Das bitte ich aber nicht so zu verstehen, wie Strauß, v. Baur u. A. in neuester Zeit annehmen und darzulegen versuchen, daß das Christenthum nur das naturgemäß nothwendige Resultat der vorchristlichen Entwickelung sei. Wir werden vielmehr, wie ich hoffe, schon heute erkennen, daß durch Jesum Christum und die christliche Religion etwas wesentlich Neues, ein neuer schöpferischer Anfang in die Weltentwickelung und -Geschichte eintritt. Aber auch für diese Neuschöpfung mußte die Welt erst vorbereitet werden; denn unser Gott ist ein Gott der Ordnung, wie im Reiche der Natur, so auch im Reiche der Gnade. Wie dem Herrn selber der Prediger in der Wüste voranging, der ihm den Weg bereitete, ebenso mußten ihm auch die Jahrhunderte und Jahrtausende seinen Weg bereiten und seine Erscheinung anbahnen. Das Evangelium sollte der neue Same sein, der auf dem Acker der Menschheit ausgesäet würde. Es mußte daher der Acker zuvor gepflügt und vorbereitet sein, damit dies Samenkorn auch einen wohlbereiteten Grund und Boden fände. Jesus sollte die Sonne sein, um welche sich das ganze menschliche Geschlecht bewegt. Es mußte also dieser Sonne, wie es täglich im Reiche der Natur geschieht, auch im Reiche der Gnade eine Dämmerung und Morgenröthe voraufgehen. Darum spricht Jesus, als er das Evangelium vom Reiche Gottes zu predigen anfängt: „Die Zeit ist erfüllet und das Reich Gottes ist herbeigekommen" (Marc. 1, 15). Aehnlich sagt der Apostel Paulus: „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz gethan." (Gal. 4, 4.) — Diese Vorbereitung auf Jesum Christum im Heidenthum und Judenthum nachzuweisen, soll unsere heutige Aufgabe sein.

2. Wir richten unsern Blick zuerst auf das Heidenthum, das Gott größtentheils seine eigenen Wege der Entwickelung hat gehen lassen. Doch würde es zu weit führen, wollten wir alle heidnischen Völker vor Christo in ihrem religiösen Leben schildern. Wir werden uns in der Hauptsache auf die beiden wichtigsten Culturvölker des Alterthums, das griechische und römische beschränken müssen, um so mehr, als diese beiden Völker nicht blos auf die Vorbereitung, sondern auch auf die Entwickelung des Christenthums den tiefgehendsten Einfluß geübt haben. Das griechische und römische Volk stehen als die höchste Blüthe und vollendetste Frucht heidnischen Geisteslebens da. Indem wir deshalb vorzugsweise den Blick auf seine Geschichte wenden, hoffen wir damit zugleich die klarsten Aufschlüsse darüber zu erlangen, was das Heidenthum überhaupt hervorzubringen und auszubilden im Stande war. — Ein Zug zum Heil, eine Sehnsucht nach Erlösung, das läßt sich nicht verkennen, geht auch durch das Heidenthum hindurch. Das bezeugt der große

Heidenapostel in Antiochien, wenn er von Gott sagt: „Der in vergangenen Zeiten hat lassen alle Heiden wandeln ihre eigenen Wege; und zwar hat er sich selbst nicht unbezeugt gelassen." (Apostelgesch. 14, 16. 17.) Dasselbe predigt er auf dem Areopag zu Athen, indem er das ernste Wort ausspricht: „Gott hat gemacht, daß von einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat Ziel gesetzt, zuvor versehen, wie lange und weit sie wohnen sollten, daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten" (Apostelgesch. 17, 26 f.). In diesem Sinne sagt der Engländer Thomas Arnold: „Griechische Bildung und römische Verfassung bereiteten die Menschen auf das Christenthum vor." Und Joh. v. Müller schreibt: „Als ich die Alten aus allen Zeiten, wie sie auf einander gefolgt haben, las, merkte ich, je weiter ich kam, eine so wunderbare Zubereitung des Christenthums durch alle großen und kleinen politischen, militärischen und moralischen Veränderungen der Staaten voriger Jahrhunderte; Alles paßte so bewunderungswürdig in das, was die Apostel für den Plan Gottes ausgaben; Alles erschien mir in einem so ganz andern Lichte, als da ich noch weniger wußte: daß ich hätte vorsätzlich blind sein müssen, wenn ich in der Pflanzung und Erhaltung der christlichen Lehre den Finger des allgemeinen Vaters hätte wollen mißkennen."

3. Soviel im Allgemeinen. Es wird nun zunächst unsre Aufgabe sein, zu zeigen, wie Gott sein Heil unter den Griechen vorbereitet habe, bis daß die Zeit erfüllet war. Das griechische Volk ist auf den Tafeln der Weltgeschichte mit unauslöschlichen Zügen eingegraben, und sein Name mit unverwelklichem Lorbeer geschmückt. Wer kennt nicht die Namen seiner unsterblichen Helden und die Schlachten, die sie geschlagen haben? Aber glänzender und herrlicher als jener Lorbeer des Kriegs- und Siegesruhmes ist der immergrüne Oelzweig, den dies reichbegabte Volk um seine Stirn geschlungen hat, ist der Palmenkranz, den es in Kunst und Wissenschaft errungen hat. Daher wer mit Ernst und Liebe sich in den großen Geist der antiken Welt versenkte und in der Jugend seine Seele an solcher Milch und Kost groß gezogen und gelabt hat, kehrt auch als gereifter Mann noch gern und oft zurück zu jenen heimlichen Gefilden und sucht alle die trauten Punkte wieder auf, die ihm von früher Jugend an lieb und werth geworden, jene heroischen Gestalten und Männer wieder zu begrüßen, die so mächtig in ihrer maßvollen Schönheit und ruhigen Kraft vor der jugendlichen Seele einstmals gestanden und den Sinn für alles Große, Edle, menschlich Schöne gestählt. — Das Studium der alten Classiker ist zur Gewinnung formaler Geistesbildung, eines scharfen und richtigen Denkens, eines reinen Geschmacks und eines gründlichen Sprachstudiums von dem entschiedensten Nutzen. Wir können daher unsrer studirenden Jugend noch heute keine bessere Grundlage ihrer intellectuellen Bildung geben, als wenn wir sie in das Studium des classischen Alterthums einführen und recht heimisch darin machen. Man hat also mit Recht auf diese humanistischen Studien einen großen Werth gelegt, unser deutsches Volk und mit ihm das uns blutsverwandte Holland und England hat sie mit Liebe und Fleiß gepflegt, wie die großen Namen Reuchlin, Erasmus und Melanchthon, Lipsius und Hemsterhuis, Porson und Bentley, Ernesti, Voß, Wolf, Heyne, Hermann u. A. beweisen, und dadurch seiner

ganzen Geistesbildung jene classische Grundlage gegeben, die sie vor den romanischen Völkern, namentlich den Franzosen, so vortheilhaft auszeichnet. Andrerseits ist es aber auch ebenso sehr die Aufgabe unsrer christlichen Gelehrtenschule, daß sie die Unzulänglichkeit und das Unvermögen dieser reinmenschlichen Bildung oder des Humanismus, den Menschen seine höchste Bestimmung, die Rückkehr zu Gott und zu einer seligen Lebensgemeinschaft mit ihm erreichen zu lassen, überzeugend nachweise und unwiderleglich darthue, wie der ganze Humanismus, selbst in seinen höchsten Spitzen, nicht im Stande gewesen ist, der Menschheit einen versöhnten Gott, Vergebung der Sünden, ewiges Leben und Seligkeit zu bringen. Daß dies nur das Christenthum kann, darin liegt eben der unendliche Unterschied zwischen ihm und der ganzen classischen und humanistischen Cultur. Als Herder, ein Hauptträger und Pfleger des Humanismus, auf seinem letzten Krankenbette lag (1803), sprach er zu den Umstehenden: „Gebet mir einen großen Gedanken, davon ich lebe." Nichts beweist schlagender als diese Aeußerung, wie löcherig die Brunnen jener humanistischen Weisheit sind und wie sie die aus ihnen Trinkenden verschmachten und verdürsten läßt. Ein noch anschaulicheres Bild von der traurigen Wüste, in welche die von dem historischen Christus sich abwendende Speculation ihre Jünger führt, giebt das Bekenntniß Friedr. Heinr. Jacobi's, eines der edelsten unter den Denkern unsres Volkes, wie er es in einem Briefe aus München vom 24. April 1817, zwei Jahre vor seinem Tode, seinem Freunde v. Dohm ablegt: „In Deine Klagen über die Unzulänglichkeit alles unsres Philosophirens stimme ich leider von Herzen ein, weiß aber doch keinen andern Rath, als nur immer eifriger fort zu philosophiren. Es thut sich eine seltsame Bewegung jetzt überall in Europa kund, vornehmlich in Deutschland. — Ganz kürzlich sprach ich viel die zwei Söhne des Berliner Bischofs Sack. Es sind zwei recht wackere, achtungswerthe junge Männer. Beide hangen fest am Worte, und der jüngere, Carl, ist ein strenger Eiferer dafür. Mit diesem habe ich mich ernstlich, und so tief es nur gehen wollte, eingelassen, um von ihm zu erfahren, wie man es anfangen müsse, um mit ihm gleichglaubig zu werden. Denn eine Anweisung müsse er doch geben können. Er sah wohl, daß ich es aufrichtig meinte, daß ich ihm nichts verhehlte, daß weder Eigendünkel, noch Hochmuth, noch Eitelkeit mir im Wege standen, um nicht gern mein gebrechliches philosophisches Christenthum gegen ein positives, historisches, wie das seine, zu vertauschen, und begriff nicht, daß es gleichwohl nicht von mir geschehe. Am Ende blieb ihm nichts übrig, als sich persönlich in die feste Burg des individuellen Gefühls und der individuellen Erfahrung zurückzuziehen und mich draußen zu lassen." Man sieht, der arme Philosoph verlangt eine Anweisung, wie er zu dem Glauben an den historischen Christus gelange, wozu ihm doch die beiden Hauptbedingungen, das Sündenbewußtsein und das Erlösungsbedürfniß, mangeln. —

Doch kehren wir zum griechischen Volke zurück. Schon die Sprache desselben ist die schönste und wohlklingendste, die je von menschlichen Lippen gesprochen worden ist. Sie ist auch die Sprache des N. Testamentes geworden, die silberne Schale, in welcher der goldene Apfel des Evangeliums für alle Jahrhunderte aufbewahrt worden ist. Es war eine Vorbereitung auf die Erscheinung Jesu Christi, daß diese Sprache durch die Pflanzung von Colonien und mehr noch durch die Eroberungszüge Alexander's des Großen

im ganzen Morgenlande verbreitet wurde. Dieser letzte große Held der Griechen sammelte mit siegeskräftiger Hand die Schaaren der verschiedenen griechischen Stämme und durchzog mit seinem siegreichen Heere Kleinasien bis an den Indus und Nil. Ueberall hinterließ er im empfänglichen Boden die tiefen Furchen griechischen Geistes, griechischer Sprache und Cultur, die von den kommenden Jahrhunderten nicht weggewischt, nur noch mehr vertieft wurden. Diese Furchen waren es, in welche die Apostel, und vor Allen der unter griechischer Bildung und Sprache herangewachsene Heidenapostel Paulus, in Kleinasien den heiligen Samen des Evangeliums hineingelegt, der nicht in so kurzer Zeit zu Blüthe und Frucht hätte aufschießen können, wäre der Boden nicht vorher auf solche Weise zubereitet gewesen.

Aber noch mehr als die Sprache war es die Bildung des griechischen Volkes, welche dem Evangelium den Weg gebahnt hat. Dicht an dem Fuße des Parnassus, wo aus dem Felsen der heilig gehaltene Castalische Quell hervorsprudelt, ruht versteckt Delphi mit seinem, allen griechischen Stämmen gemeinsamen Orakel und dem Dreifuß der Pythia im innersten Heiligthum. Wenn in feierlichen Zügen von allen Seiten die Wallfahrer nach diesem national-religiösen Mittelpunkte zusammenströmten und in festlicher Erhebung vor dem reichgeschmückten Tempel des Apollo standen, mußte einen tiefen Eindruck auf die erregten Gemüther machen das in flammender Goldschrift über dem Eingang des Heiligthumes ihnen entgegenleuchtende ernste Wort des Tempelgottes: Erkenne dich selbst! Diese Inschrift war das inhaltschwerste Wort, was die im Heiligthum thronende Pythia als den Willen der Gottheit dem Griechen offenbarte. In diesem Worte liegt zugleich die Bestimmung und Mission angedeutet, welche das griechische Volk in der Weltgeschichte erhalten. Seine schöne Aufgabe war es, das irdisch-natürliche Leben zur höchsten Entfaltung zu bringen und die Tiefen des menschlichen Geistes mit selbstbewußter Kraft zu enthüllen. Als ernster Führer auf seinem Wege der Selbsterkenntniß war diesem Volke der regste Sinn für das vollendete Maß der Schönheit mitgegeben. In der Kunst errang sich der Gedanke der Selbsterkenntniß seine Klarheit und Gestalt. Niemals noch weder früher, noch später hat die Kunst sich so innig mit dem Menschen in sein Leben, Sinnen und Denken eingeschlossen, wie dort bei dem Griechenvolk. So kann als Heimath der Kunst noch immer das ferne Griechenland angesehen werden. Deshalb wenden wir immer wieder den Blick dort hinüber, wenn wir uns an den Bildungen der Schönheit, an den reinsten Formen jeglicher Kunst erquicken wollen.— So ausgerüstet griff das griechische Volk seine Aufgabe, die ihm der vaterländische Tempel in seinem „Erkenne dich selbst" entgegen hielt, mit weisem Maße an. Dem Griechen, dem der Blick ins Seelenleben so voll erschlossen war, stieg darum auch die lichte Götterwelt empor als ein ideales Abbild des eigenen Innern, zwar auch mit allen Fehlern und Schwächen des menschlichen Geschlechtes behaftet, doch aber auch in der Zeit der Kraft unentweiht und geheiligt durch die tiefe Scheu vor dem Göttlichen, die ihn erfüllte und vor jedem Frevel durch die Furcht geschützt, den Zorn oder Neid der Gewaltigen zu erregen. So sind die Götter Griechenlands selbst nur Menschen in colossalen Dimensionen. Der ganze Göttersaal ist nur „eine in die heiteren Wolken versetzte Gallerie ächt griechischer Männer und Frauen". — Freilich weiß der griechische Geist Nichts vom tiefsten Mißklange des sittlichen Lebens,

von der Sünde. Darum sind seine Götter auch sündige Wesen. Die Sünde herrscht auf dem Olymp ebensowohl, wie auf dem Markte zu Athen. Zorn und Wollust, Eifersucht und Rachsucht sitzen mit an dem Tische der seligen Götter. — Dies hat vornehmlich seinen Grund darin, daß die griechische Religion, wie die Religionen der übrigen Völker des Heidenthums, lauter Naturreligionen sind, mehr oder weniger geistig veredelt. Bezeichnend hat sie darum Schelling die „wildwachsenden Religionen" nach dem Gleichniß des Apostels Paulus vom wilden Oelbaum, Röm. Cap. 11, genannt, in allen herrscht die Naturmacht vor, an welche sich der menschliche Geist verloren hatte. Wir vermögen es kaum zu begreifen, wie jene Religionen eine solche Macht über die Gemüther und das Leben der Menschen haben konnten; wie es möglich war, daß die edelsten Jungfrauen Babylon's an den Festen der Allgebärerin ihre Ehre preisgaben aus religiösem Enthusiasmus, um an dem Wesen der Gottheit Theil zu nehmen; daß die Jünglinge Carthago's sich in die Feuergluth stürzten in religiösem Fanatismus; daß selbst das Volk Israel, dem doch die reine Gottesoffenbarung gegeben war, Jahrhunderte hindurch immer wieder in den grauenhaftesten Götzendienst zurückfallen konnte, indem es seine eigenen Kinder dem Moloch zum Opfer brachte. Die Macht der Naturtrunkenheit war es, welche den Sinn der Menschen gefangen hielt und beherrschte. Damit hing auch die Macht der Sinnlichkeit zusammen, welche alle diese Religionen immer mehr in den Dienst der gemeinsten Unsittlichkeit herabzog. Gerade diese Vermengung ärgster Sinnenlust mit religiöser Feier, wie sie in den Culten der Alten stattfand, macht auf unser Gefühl den widerwärtigsten Eindruck. Es gab Tempel, welche Schaaren von Mädchen der Unzucht bedienten. Die Feste wurden zu Orgien und die Straßen Pompeji's, die man aufgegraben hat, sind bedeckt mit den Symbolen der niedrigsten Sinnlichkeit. —

Gleich am Anfange seiner Geschichte hat das griechische Volk zwei Dichternaturen von ungewöhnlicher Kraft und Bedeutung, die das religiöse Leben des Volkes im Epos schildern und demselben ein getreues Spiegelbild des Glaubens ihrer Väter zeigen. Ganz unberechenbar ist der Einfluß, den so Homer und Hesiod auf die ganze Folgezeit und Entwickelung des griechischen Lebens und griechischer Frömmigkeit ausgeübt haben. Die Alten selbst wiederholten vielfach das Wort Herodot's: Homer und Hesiod hätten den Griechen ihre Götter gegeben. — Bald mußte aber auch das griechische Volk, als es sich mehr und mehr zur Selbsterkenntniß emporarbeitete, an jene geheimnißvolle Stelle in der Tiefe der Seele gelangen, wo dem schuldbeladenen Menschen die Frage entgegentritt, wie ist hier Sühne möglich? Je ernster dann der Mensch die wechselnden Ereignisse des menschlichen Lebens betrachtete und erkannte, wie die Vertheilung von Glück und Unglück so oft in Widerspruch steht mit den guten und bösen Handlungen, deren Lohn oder Strafe sie sein sollen, desto mehr suchte er sich zur Beruhigung seiner Seele das Räthsel zu beantworten: wer hat die verschiedenen Loose unter die Menschenkinder vertheilt? nach welchem Maßstabe fallen die weißen und die schwarzen dem Einzelnen zu? Mit fast kindlicher Unbefangenheit geht noch Homer an diesem geheimnißvollen Räthsel vorüber; erst dem kommenden Geschlecht nöthigt es sich zur Lösung auf. Mitten in das heitere Leben des Griechen ragt von nun an jene unheimliche Gestalt des Schicksals hinein, das Keinem noch seine Züge geoffenbart, Keinen

noch den Beweggrund seiner Handlungen hat wissen lassen, das nur mit dem lähmenden Gefühl eiserner Kraft gewaltig auf den Staubgebornen eindringt. Wohl erheben sich alsbald von ihrem grausen, kalten Sitze die niemals schlummernden, Wahnsinn erweckenden Erinnyen, die Kinder der Nacht, gezeugt aus den Blutstropfen der ersten Frevelthat, welche Saturnus an seinem Vater Uranus vollbrachte, wenn das Blut des Ermordeten in ihre Wohnung hinunterträufelt und um Rache schreit. Aber es ist ja selbst nur die Erfüllung eines alten Fluches, die den Orestes in unausweichbarem Drange zur grauenvoll-finstern That des Muttermordes hintreibt, und die erbarmungslosen Furien quälen einen Unglücklichen, der nur vollführt, was nach Schicksalsspruch mit unerbittlicher Nothwendigkeit vollführt werden mußte. — Daraus erklärt sich auch bei den Griechen die doppelte Auffassung des menschlichen Lebens, sowohl in seiner Heiterkeit, wie in seiner Melancholie, die in vielfachen Klagen der Alten über das Elend des Lebens sich ausspricht. Zwar ist über dem ganzen griechischen Leben und Wesen ein Hauch der Heiterkeit ausgebreitet, die man oftmals als einen beneidenswerthen Vorzug der alten Welt gepriesen hat. So hat Goethe (in seiner Schrift über Winkelmann, Bd. 30, S. 10—13) die unverwüstliche Gesundheit des antiken Lebens gerühmt, und Strauß in seiner Begeisterung für die gesunde Sinnlichkeit des griechischen Lebens citirt beifällig den Ausspruch Märklin's in dem Leben desselben (S. 127): „Ich will aus voller Seele ein Heide sein; denn hier ist doch Wahrheit, Natur, Größe." Aber man übersieht dabei die tiefe Melancholie, welche sich durch das ganze griechische Leben und die griechische Poesie hindurchzieht und in den ergreifendsten Klagetönen ihrer Dichter ausklingt. So klagt schon Homer (Illias 17, 446):

„Denn nichts Anderes ist ja jammervoller auf Erden,
Als der Mensch, von Allem, was Leben haucht und sich reget."

Eine reiche Sammlung ähnlicher Aussprüche des Alterthums giebt Thudichum in seiner Uebersetzung des Sophocles (1. Th., S. 311 f.). Er sagt unter Andern: „Von dem Elend des Menschenlebens tönt eine leise Klage durch das ganze Alterthum, eine Klage ohne Trost bei den Aeltesten, die keiner besseren Zukunft entgegensahen. Hinfällig, den Blättern gleich, sind die Geschlechter der Menschen (Ilias 6, 146; 21, 464), die gleich dem Nichts (Oedip. rex 1188), ein Traum des Schattens (Pindar P. 8, 136), traumähnlich (Aeschyl. Prom. 549), des Rauches Schatten (Soph. Phil. 946; Antig. 1170), nur Scheinbilder (Aj. 126) einhergehen. Ergreifend ist das Epigramm des Aesopus (Anth. gr. 10, 123):

„Wie dir ohne den Tod, o Leben, entfliehn? Ungezählt ist,
Was dich quälet, und schwer Beides, ertragen und fliehn.
Süß ist, womit die Natur dich schmückete: Weite des Meeres,
Erde, Gestirne, die Lichtkreise der Sonn' und des Monds;
Alles das Andre Schmerzen und Furcht, und welchem des Guten
Ward, mit Vergeltung bald fasset die Nemesis ihn."

Plutarch giebt ein schönes Bruchstück (de consol. 1, 276):

„O komme, Tod, du unsrer Uebel sichrer Arzt,
Du Hafen aller Menschen vor der Stürme Noth."

Nie geboren zu sein, oder doch schnell wieder zu sterben, haben nach Plinius

(Hist. nat. VII, init.) Viele für das Beste gehalten. So sang Theognis (543 ed. Welcker):

„Nie geboren zu sein, dem Irdischen wär' es das Beste,
Und den durchdringenden Strahl nimmer der Sonne zu seh'n;
Doch dem Geborenen, schnell durch des Aides Thore zu dringen
Und zu liegen mit viel deckender Erde behäuft."

Aehnlich Sophocles (Oed. Col. 1225):

„Selig nimmer geboren sein!
Doch dem Lebenden ist fürwahr,
Rascher, woher er gekommen ist,
Wieder zu gehn, der Güter zweites."

Mit Recht bemerkt daher Lasaulx über den Sinn der Oedipussage, Würzburg 1841, S. 10 f.: „Die aus den Schwächen und Sünden des natürlichen Menschen hervorgehende Unseligkeit des Lebens hat kein Volk tiefer empfunden, als die Griechen. Denn mitten durch die äußere Herrlichkeit und Freude des hellenischen Lebens zieht vom Anbeginn bis zum Untergang desselben ein tiefer Klagelaut: ihre größten Weisen und Dichter haben es wiederholt ausgesprochen, daß man keinen Sterblichen glücklich preisen solle vor seinem Ende. ... Weil das Griechenthum in seiner letzten Instanz doch nur eine falsche Lösung vom Räthsel des menschlichen Lebens gewonnen hatte, deshalb mußte es untergehen."

Auf zweifache Weise suchte aber der Grieche dieses Räthsel des menschlichen Daseins zu lösen. Der Eine hoffte die Wahrheit zu erlangen, wenn er sich in die geheimnißvollen Mysterien aufnehmen ließ. Soviel aber von den Mysterien bekannt, gewährten dieselben auch ihren Eingeweihten die Lösung jenes Räthsels nicht für dieses Leben, verschoben dieselbe vielmehr auf ein kommendes. Für die Geweihten sollte der Zustand nach dem Tode ein viel besserer sein, als der der großen Masse. Ein ewiges Leben, dessen immerwährende Beschäftigung in süßer Andacht besteht, war der Magnet, der am mächtigsten anzog. Durch die Weihe erhielt der Eingeführte ein Anrecht darauf, Hausgenosse der Persephone zu werden, an ihren Gütern und Vergnügungen Theil zu nehmen, während alle Uneingeweihten, wie es Plato darstellt, jenseits im Schlamme und in der Finsterniß stecken und verdammt sind, in einem siebartigen Korbe Wasser zur Füllung eines durchlöcherten Fasses herbeizutragen.*) — Den andern Weg schlägt der Tragiker Sophocles ein. Dem

*) Zunächst entstanden die orphischen Weihen in dem Zeitalter der Pisistratiden. Sie gaben vor, mit ihren Sühnen und Reinigungen noch vieler andrer Geheimnisse mächtig zu sein; später bildeten sie sich zu förmlichen Winkelmysterien aus, die, vom Staate geduldet, sogar in die Oeffentlichkeit hinauszutreten und Festzüge in den Straßen zu halten wagten. In späterer Zeit sind die Griechen noch zu den samothracischen, zu den dionysischen und den eleusinischen Mysterien gekommen. „Die samothracischen sind dunkel, vielleicht phönizischen Ursprungs, und beziehen sich auf die Schifffahrt, gegen deren Gefahren sie Schutz verleihen. Die anderen beiden dagegen waren auf Entsündigung und Reinigung gerichtet, und zwar die dionysischen auf Beseitigung und Entlastung hier auf Erden, die eleusinischen auf Trost und Beruhigung für das Jenseits. Der Tod war und blieb ein Schrecken, der die Gemüther lebhaft anfocht, aber gerade dieser menschliche Schauder vor dem unbekannten Jenseits ist in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins ein wesentlich treibendes, zum Suchen anspornendes Element geworden." (Lübker, Vorträge über Bildung und Christenthum, S. 102 ff.)

würdevollen Gericht der Areopagiten übergiebt er die gewaltige Macht, nach eigenem Ermessen zu lösen und zu binden. In der Tragödie Oedipus auf Kolonos, dem Schwanengesange des edlen Dichters, ist das erste große Beispiel gegeben, daß die Aussöhnung des Schicksals mit dem Fluchbeladenen innerlich sich vollzieht. — Bis zu diesem Punkte hatte die tragische Muse den Dichter und Lehrer des Volkes geleitet. Von einer andern Schwester wird sie jetzt in der hohen Aufgabe abgelöst. Fast in demselben Jahre, in welchem der Oedipus auf Kolonos ein solch helles Licht in die geheimnißvollen Vorgänge des Seelenlebens wirft, beginnt der Historiker Thucydides sein großartiges Meisterwerk. Der Geschichtsforscher zeigt hier in erhabener Weise, wie weit der griechische Geist in seiner Aufgabe der Selbsterkenntniß gediehen, indem er ein majestätisches Gemälde menschlicher Kraft und Klugheit vor unsern Augen entrollt. Dem fast mit prophetischem Blicke ausgerüsteten, sittlich-ernsten Geschichtsforscher zeigen sich frühe schon die Keime eines innern Verfalles des Volkes und lassen ihn die Punkte erkennen, die eine spätere Zeit als die Ursache der Zerbröckelung und des Zusammensturzes des stolzen Baues bezeugen muß. Wie ist doch jetzt die Blüthe von Hellas schon geknickt! Wie hat die alte, edle Sitte, die Griechenland groß gemacht, einem neuen, frechen Geiste weichen müssen, der das ganze Land zu überschwemmen und zu verderben droht! Hören wir den großen Historiker selbst: „Die gewöhnliche Bedeutung der Worte änderte sich. Unbesonnene Verwegenheit galt als treugesinnte Tapferkeit, vorsichtige Zögerung als anständig verhüllte Feigheit, Mäßigung als ein Vorwand, die Zaghaftigkeit zu beschönigen. . . . Verbindungen wurden gebildet, nicht um gesetzliche Vortheile zu erlangen, sondern zu selbstsüchtigen Zwecken gegen die bestehenden Einrichtungen. Die Sicherheit der gegenseitigen Treue beruhte nicht sowohl auf dem göttlichen Gesetze, als auf gemeinschaftlicher Theilnahme an Verbrechen. . . . Bürger, die keine Partei nahmen, wurden von beiden Theilen tödtlich verfolgt, entweder weil sie ihnen nicht beistanden, oder aus Neid, daß sie durchschlüpfen sollten. So nahmen durch die Parteizwiste Entsittlichungen aller Art unter den Hellenen überhand. Die redliche Einfalt, mit welcher eine edle Gesinnung so nahe verwandt ist, wurde zum Gespött und verschwand. Ränke und gegenseitiges Mißtrauen wurden vorherrschend. Dieses zu heben vermochte nicht das bündigste Wort, noch der furchtbarste Schwur. Und da man einmal auf den Punkt gekommen war, keine Hoffnung irgend eines dauernden Zustandes weiter zu hegen, so suchten Alle mehr durch Klugheit sich durchzuschlagen und durch Vorsicht vor Unglück sich zu wahren, als daß sie Anderen hätten vertrauen können." —

Nur ein letzter Schritt blieb dem Griechenvolke noch übrig: zum klaren Bewußtsein der Gedanken zu erheben, was die Musen den griechischen Geist auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung gelehrt. Auch dieser Schritt noch wurde von dem Volke auf seinem Gipfel- und Höhepunkt von Socrates, Plato und Aristoteles gethan. In diesen Philosophen hat Gott gleichsam zeigen wollen, wie weit der angeborne Adel menschlicher Natur durch eigenes Vermögen gelangen könne, damit aber auch die sittliche Schranke der menschlichen Natur überhaupt offenbart. Erkenne dich selbst: diesen Göttersprüch des Apollotempels hatte Socrates als letztes Ziel und Ende all' seines Ringens und Arbeitens klar herausgestellt. Er steht vor uns da als die größte sittliche Persönlichkeit nicht blos Griechenlands, sondern des ganzen Heiden-

thums, der einerseits die Vollendung eines griechischen Weisen darstellt, andrerseits über seine Zeit und Nation hinausragt, wie eine Weissagung der Zukunft, der mit den scharfen Waffen der Ironie alle Scheinweisheit, Unwahrheit und allen Leichtsinn geißelte, trotz seiner hohen Begabung und Einsicht demüthig die Schwäche und Unzulänglichkeit alles menschlichen Erkennens eingestand, seine tiefsten Gedanken und Bestrebungen nicht von sich selbst, sondern von übernatürlichen Einflüssen, von einem guten Genius, dem bekannten Daimonion, ableitete, seine Schüler auf die innere Stimme des Gewissens als des göttlichen Sittengesetzes achten lehrte und zuletzt mit imponirender Ruhe, Ergebung und Hoffnung auf ein besseres Leben als ein Märtyrer seiner höheren Einsicht und Tugend starb. (399 v. Chr.) — Was Socrates hauptsächlich in seinem Leben und seiner Persönlichkeit darzulegen und zu zeigen versuchte, dies erhoben zur strengen Form des philosophischen Systems die beiden Heroen unter den griechischen Philosophen, in deren Werken der griechische Geist auf dem Gebiete des Denkens am vollendetsten sich abspiegelt, Plato und Aristoteles. Plato, der größte Schüler des Socrates (428—348 v. Chr.) suchte in himmlischer Sehnsucht die ewigen Urbilder alles Schönen, Wahren und Guten in seiner Ideenwelt. Er setzte das höchste Gut des Lebens in die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, und erklärte die Gottähnlichkeit für das Ziel des Menschen, das er durch Tugend erreichen soll. Ja, er erblickte in dem irdischen Leben bereits eine Vorbereitungsstufe für die höhere Welt, wo der Gute belohnt und der Böse bestraft wird. Hoch erhob er sich über die Götter seines Volkes hinaus und ahnte „den Vater und Schöpfer des Weltalls", wie er ihn nennt, „der schwer zu finden und den, nachdem er gefunden, Allen bekannt zu machen unmöglich ist." (Timäus Cap. 28.) Wohl darf man von Plato behaupten, daß ihn, wie einen heidnischen Moses, sein göttlicher Genius und die Schwungkraft seines edlen, königlichen Geistes oft auf eine Höhe emporgehoben, von der aus er ahnend, hoffend in das gelobte Land hinüberschaute, ohne es jedoch erreichen zu dürfen. In ihm schließt sich der Kreislauf der Aufgabe des griechischen Volkes; der Anfang kehrt zum Ende zurück, indem Plato's Lehre wieder im Gewande der Religion auftritt. Nicht blos ein wissenschaftliches Bedürfniß treibt ihn zur Philosophie; sein hoher und frommer Geist will durch die Speculation dem Staate geben, was die Staatsreligion nicht mehr zu leisten vermochte. Mit heiligem Ernste ist sich Plato seiner hohen Aufgabe bewußt, sein Volk vom Wahn und von der Sünde zu befreien. Nach seiner Sittenstrenge hat er aus seinem idealen Staate selbst den Homer wegen seiner unsittlichen Göttersagen geradezu verbannt. Er kennt, wie Keiner im Volke, die gewaltige Macht des Bösen und wie furchtbar die Zerstörung, die dasselbe angerichtet. Aber noch einen Schritt weiter wird derselbe geführt. Mit tiefem Seherblick ahnet er, wie nur Gott selbst dem Verderben Einhalt thun könne und schaut vertrauend hinaus, daß diese Hülfe von oben kommen werde. So wird Plato zum Propheten der Heiden. Darum sagt auch der Kirchenhistoriker Eusebius, daß Plato allein von allen Griechen die Vorhalle der Wahrheit erreichte und auf ihrer Schwelle stand. Und Augustin bekannte, daß die platonischen Schriften ein unglaubliches Feuer in ihm angezündet haben. Selbst Männer, wie Schleiermacher und Neander, haben begeistert zu den Füßen des griechischen Weltweisen gesessen. — Wie Plato seinen forschenden Blick in die Höhen des Himmels,

so richtete ihn sein Schüler Aristoteles (384—322) auf die Tiefen der Erde. Daß aber auch er den lebendigen Gott suchte, dafür zeugt besonders eine Stelle, welche uns Cicero in wortgetreuer Uebersetzung (de nat. Deor. II, 37) aufbewahrt hat: „Wenn es Wesen gäbe, die in den Tiefen der Erde immerfort in Wohnungen lebten, welche mit Statuen und Gemälden und allem dem verziert wären, was die für glücklich Gehaltenen in reicher Fülle besitzen; wenn dann diese Wesen Kunde erhielten von dem Walten und der Macht der Götter und durch die geöffneten Erdspalten aus jenen verborgenen Sitzen heraus- träten an die Orte, die wir bewohnen; wenn sie urplötzlich Erde und Meer und das Himmelsgewölbe erblickten, den Umfang der Wolken und die Kraft der Winde erkennten, die Sonne bewunderten in ihrer Größe, Schönheit und Licht ausströmenden Wirkung; wenn sie endlich, sobald die einbrechende Nacht die Erde in Finsterniß hüllt, den Sternenhimmel, den lichtwechselnden Mond, den Auf- und Untergang der Gestirne und ihren von Ewigkeit her geordneten, unveränderlichen Lauf erblickten: so würden sie wahrlich ausrufen, es gebe Götter und so große Dinge seien ihr Werk." Diese Stelle ist uns mit ein Zeugniß für die Wahrheit jenes Apostelwortes: „daß man weiß, daß Gott sei, ist ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbart, damit, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man deß wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt, also, daß sie keine Entschuldigung haben." (Röm. 1, 19 f.)

Schon aus diesen Beispielen können wir erkennen, wie die Edelsten der Heiden das suchten und ersehnten, was endlich im Christenthum den Menschen geschenkt wurde. Durch die Nacht des Heidenthums dringt der sehnsüchtige Ruf des Philosophen: „Es muß Einer kommen, der uns lehre, wie wir uns gegen Gott und die Menschen zu verhalten haben. Wann wird diese Zeit kommen? Wer wird uns lehren?" Plutarch berichtet uns die poetische Sage: man habe über das Meer hin die geheimnißvolle Stimme und den unheimlichen Ruf dringen hören: „der große Pan ist todt!" Diese Stimme kam aus der Tiefe des Herzens; es war der Angstschrei der Verzweiflung des Unglaubens, die laute Verkündigung, daß es mit dem Heidenthum zu Ende sei. — Aber doch hatte auch das Heidenthum ein tief religiöses Bedürfniß und eine religiöse Empfänglichkeit, woran die Predigt des Evangeliums anknüpfen konnte. Plutarch sagt: „Es hat nie einen Staat von Atheisten oder Gottesleugnern gegeben. Wenn du die Erde durchwandelst, magst du Städte ohne Mauern, ohne König, ohne Häuser, ohne Münze, ohne Theater und Gymnasium finden; aber nie wirst du eine Stadt finden ohne Gott, ohne Gebet, ohne Orakel, ohne Opfer. Eher mag eine Stadt ohne Boden stehen, als ein Staat ohne Glauben an Götter sich erhalten. Dieser ist das Bindemittel aller Gemeinschaft und die Stütze aller Gesetzgebung." In allen öffentlichen Unternehmungen, in Krieg und Frieden, pflegten die alten Heiden zuerst die Orakel zu befragen, um sich des Beistandes der Götter zu versichern*); und gedrückt vom Bewußtsein der Schuld, suchten

*) Die Orakel sind mit der Geschichte des griechischen Volkes auf das engste verflochten. „Das dodonäische Orakel des pelasgischen Zeus war durch sein Alter ehrwürdig; das delphische des dorischen Apollo war ein wichtiger Vereinigungspunkt

sie immer wieder durch Gebete und Opfer deren Zorn zu stillen. Plutarch erzählt selbst von Pericles, daß er, so oft er die Rednerbühne bestieg, immer zuerst ein Gebet an die Götter richtete, damit ihm nicht ein dem Gegenstande unangemessenes Wort wider Willen entschlüpfen möchte. Unter der Asche des heidnischen Aberglaubens glühte eine schwache Kohle des Glaubens an den „unbekannten Gott", und mitten durch das Labyrinth ihrer Sagen zog sich der goldene Faden der Erinnerung an das verlorene Paradies. Wie sinnig ist die Ahnung, welche Socrates bei Plato äußert (Alcib. II, 150): „Wir wollen warten auf Einen, sei es ein Gott oder ein gottbegeisterter Mensch, der uns unsre religiösen Pflichten lehrt und, wie Athene bei Homer zu Diomedes sagt, die Dunkelheit von unsern Augen wegnimmt." Die Sagen von dem Herabsteigen der Götter auf die Erde, von ihrer Verbindung mit sterblichen Menschen; der sinnreiche Mythus von dem Götter- und Menschensohne Heracles, der nach langen und schweren Kämpfen zu den Göttern hinaufstieg: dies und Anderes, wie wir dies später sehen werden, sind religiöse Keime, die auf ihre Befruchtung, dunkle Ahnungen, die auf ihre Erfüllung in Christo hindeuten.

Auf der andern Seite aber ist selbst die reinste Blüthe der heidnischen Weisheit doch noch unendlich weit von der Wahrheit des Christenthums entfernt. Betrachten wir nur Socrates. Die Sünde der Menschen erscheint ihm nur in der Gestalt der Thorheit. Er verspottet die Menschen, während Christus um sie weint und leidet. An die Stelle einer erbarmenden Liebe tritt bei ihm eine nicht immer gutmüthige Ironie. Bei aller gerechten Werthschätzung des großen Philosophen dürfen wir auch seine Schwächen nicht übersehen oder verschweigen. Man hat Socrates oftmals mit Christus verglichen. Aber welch ein Unterschied zwischen Beiden! Socrates ist zwar eine geistige und sittliche Größe, aber nur seines Volkes. Seine Mitbürger allein sind seine Mitmenschen, die andern als Barbaren existiren nicht für ihn; nur Athen ist seine Welt. Seine Tugend ist fast durchweg auf das staatliche Gebiet beschränkt. Die Summe aller Pflichten sieht er im Gehorsam gegen die Gesetze des Staats. Auch sonst geht er über die sittlichen Begriffe seiner Zeit nicht hinaus; des Mannes Tugend ist „den Freund zu besiegen durch Wohlthun, den Feind durch Uebelthun." (Xen. Memor. II, 6. 35.) Seine Schüler hob er daher auch nicht über die sittlichen Schranken seines Volkes hinaus. Er empfahl ihnen den Umgang mit Hetären (I, 3. 14). Da er die Schönheit der Hetäre Theodota loben hörte, ging er mit seinen Schülern zu ihr und suchte ihr in einem Gespräch zu zeigen, durch welche Mittel sie am besten die Männer gewinnen könne (III, 11). Vor seinen Richtern wagt er sich jenes Selbstlob zu ertheilen, welches uns den Grundfehler aller heidnischen Ethik, den selbstgerechten Hochmuth, offenbart (IV, 8. 10; Apol. 15—18). Auch sein Ende, bei dem er Frau und Kinder herzlos fortschickt, um durch ihr Klagen und

---

für die gesammten Staaten und Völkerschaften Griechenlands und in politischer Beziehung von unendlicher Bedeutung, die nicht hoch genug angeschlagen werden kann, indem diese vielgesuchte Weissagestätte in der Leitung der griechischen Politik ihre Hauptwirksamkeit hatte und weitaus mehr befehlend und anordnend als wahrsagend verfuhr, weshalb sie auch mit dem Verfalle der politischen Selbständigkeit sinken mußte." (Lübker Vorträge 2c. S. 94 f.)

Weinen nicht in den philosophischen Gesprächen mit seinen Schülern gestört zu werden, verletzt unser sittliches Gefühl. In der That, es ist schwer zu begreifen, wie man nur im Ernst auf den Gedanken hat kommen können, Socrates und Christus mit einander zu vergleichen, und mit Recht ruft Rousseau aus (Émile IV. t. II. p. 110 sq.): „Welche Vorurtheile, welche Verblendung muß man nicht haben, wenn man wagt, den Sohn des Sophronikos mit dem Sohne der Maria zu vergleichen? Welch ein Unterschied zwischen Beiden! Ja, wenn das Leben und der Tod des Socrates eines Weisen sind, so sind das Leben und der Tod Jesu eines Gottes." *) — Auch Plato, „der Göttliche", vermag die Schranken seines Volksgeistes nicht völlig zu durchbrechen. Die sittliche Aufgabe des Menschen findet er zwar darin, die ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen in dieser Welt zu verwirklichen. Aber im Grunde erklärt er selbst diese Verwirklichung für unmöglich. Im Reiche des Geistes herrscht zwar das göttliche Princip, aber die Materie in der Natur, als der Sitz des Bösen, bildet ein widerstrebendes Element, das erst durch den Tod aufgehoben wird. Dadurch macht Plato aber das Böse zu etwas Naturnothwendigem, Unvermeidlichem und Unüberwindlichem; er leugnet geradezu, daß Jemand aus freiem Willen böse sei oder schlechte Handlungen begehe. Alles Heil sucht er in der Erkenntniß und macht es dadurch nur wenigen Menschen zugänglich, indem er zwischen Gebildeten und Ungebildeten eine schroffe Scheidewand aufrichtet. Auch sein Ideal erhebt sich nicht höher, als bis zum Begriff des Staates, und zwar des Staates der Vernunft oder der Philosophien. In diesem Ideal eines Staates weist er der gewerbtreibenden Klasse nur den Beruf an, den beiden höhern Klassen, den Kriegern und den Herrschern oder Philosophen, in vollständiger Unterthänigkeit zu dienen. Dabei fordert er auch für die höhern Stände Güter- und Weibergemeinschaft und eine abstracte Herrschaft des Gesetzes, welche alle persönliche Freiheit und Eigenthümlichkeit vernichtet und auf dem Hochmuth einer vollendeten Geistesaristokratie ruht, wonach nur die Regierenden, nämlich die Philosophen, die Vernunft im Staate repräsentiren, die übrigen Stände dagegen die niedrigeren Seelenkräfte bis zu den Trieben und Leidenschaften vertreten. Es fehlt durchaus die rechte Würdigung des einzelnen Menschen, der Begriff der freien menschlichen Persönlichkeit, zu dem das ganze Alterthum überhaupt nicht gelangt. Deshalb gebietet Plato die Aussetzung schwacher Kinder, billigt die Sclaverei — denn der Sclave ist für ihn nur ein Werkzeug und nicht wahrhaft vernunftbegabt —, duldet die Knabenliebe u. s. w. Es ist hier nirgends die Idee wahrer Humanität, die überhaupt erst auf dem Boden des Christenthums möglich ist, wenngleich die modernen Verfechter eines gott- und religionslosen Humanismus denselben gern schon der antiken Welt zuschreiben wollen. Darum sagt auch Zeller mit Recht (Philosophie der Griechen, II, 1, 569): Plato „äußert sich auch über die stärksten Verirrungen (nämlich der sinnlichen Freundschaft oder Knabenliebe) mit einer Milde, welche uns in hohem Grade auffallen müßte, wenn wir uns nicht erinnerten, daß

---

*) Quels préjugés, quel aveuglement ne faut-il point avoir pour oser comparer le fils de Sophronisque au fils de Marie? Quelle distance de l'un à l'autre! Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un dieu.

Plato eben ein Grieche war." Man kann also von ihm und seinen Schülern mit Recht behaupten, daß sie die Wahrheit ernstlich suchten, aber nicht fanden. Selbst auf ihrer höchsten Stufe war die griechische Philosophie nicht im Stande, die Gebrechen der Menschheit zu heilen. Ihr höchster Triumph ist es, ihre besten und edelsten Jünger für das Evangelium empfänglich gemacht und sie zu Christo gewiesen zu haben, den die ungelehrten Apostel als Heiland der Welt verkündigten. —

Ein lehrreiches Beispiel dieses nach Wahrheit suchenden Heidenthums giebt uns in der ersten christlichen Zeit Justinus, der Philosoph und Märtyrer, dessen Geschichte wir hier mittheilen. Vergebens suchte er Befriedigung seines Verlangens in den verschiedenen Systemen der heidnischen Philosophen. Ein Stoiker, an den er sich zuerst wandte, wußte ihm Nichts von Gott zu sagen; ein Peripatetiker stieß ihn durch seinen Geiz ab; ein Pythagoräer wollte nur von Mathematik wissen und verlangte darin eine große Vorbildung von ihm. Endlich versuchte er es bei einem Platoniker, der ihn besonders durch seine Ideenlehre fesselte; bald hoffte er zum Anschauen Gottes selbst zu gelangen. Um sich noch tiefer in die Ideenwelt zu versenken, zog er sich an das Ufer des Meeres zurück. Hier begegnete er auf einem Spaziergang einem christlichen Greise, der ein Gespräch mit ihm anknüpfte über Gott, Unsterblichkeit, Vergeltung und ihn bald überführte, wie hinfällig noch alles sein Wissen sei. Der Greis wies ihn hin auf die hebräischen Propheten, Jesus Christus und die Apostel, vor Allem aber ermahnte er ihn zu beten, daß ihm die Augen für das Verständniß der göttlichen Wahrheit geöffnet würden. Da fühlte Justin in seiner Seele ein Feuer sich entzünden, wie er es bisher nicht empfunden; er las die Schrift und wurde ein christlicher Philosoph, der als Apologet des Christenthums seinen Glauben durch den Märtyrertod unter Marc Aurel besiegelt hat (168 n. Chr.). —

Wie wenig aber das griechische Volk selbst im Stande war, den Höhepunkt seiner Culturentwickelung, welchen es in Plato und Aristoteles erreicht hatte, zu behaupten, beweist die spätere Geschichte Griechenlands und sein tragischer Untergang. Als die politische Kraft des einst so starken und edeln Volkes im Kampfe gegen die Römer gebrochen war, behielten zwar griechische Bildung und Literatur noch eine Zeitlang die Herrschaft. Aber auch ihre Kraft war gebrochen; die Philosophie hatte zwar den Glauben an die Götter der alten Volksreligion aufgelöst, aber nichts Besseres an seine Stelle gesetzt. Schon die Sophisten zur Zeit des Socrates hatten mit der Wahrheit ein leichtsinniges Spiel getrieben. Die Epikuräer machten die Lust zum höchsten Gut und Zweck des Lebens, leugneten die Unsterblichkeit und leiteten Alles vom Zufall ab. Natürlich mußten sie auf die Sittlichkeit des Volkes selbst einen höchst nachtheiligen Einfluß ausüben. Die Skeptiker leugneten überhaupt die Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen. Die Cyniker endlich, deren älteste Vertreter auf Einfachheit, Selbstbeherrschung und Bedürfnißlosigkeit gedrungen hatten, versanken allmälig in die gemeinste Unsittlichkeit und Schamlosigkeit. Allerdings wurden sie um deswillen auch von anständigen Heiden verachtet. Allein die Grundlagen der Religion und Sittlichkeit waren doch allenthalben im Volke untergraben. Der Geschichtschreiber Polybius (gest. 121 v. Chr.) erblickte in der Volksreligion nur noch ein Schreckmittel, um die rohen Massen in Zucht und Ordnung zu halten. Der Geograph

Strabo (geb. 60 v. Chr.) hielt den Aberglauben und die Wundermährchen für das einzige Mittel, um Frömmigkeit und Tugend in das gemeine Volk zu bringen. Die griechische Weisheit hatte sich selbst für bankerutt erklärt. Die einzelnen Sterne, die in der Finsterniß hier und da geleuchtet hatten, waren erloschen. Die Edelsten des griechischen Volkes trauerten über den Verfall der alten Herrlichkeit und schauten mit sehnsüchtigen Blicken einem neuen Lichte entgegen. Griechenland hatte seine Mission erfüllt. — Darum sagt selbst der begeisterte und geniale Forscher des classischen Alterthums, der greise Nestor Boeckh mit Recht: „Nur die Einseitigkeit und Oberflächlichkeit sieht überall Ideale im Alterthum; die Lobpreisung der Vergangenheit und die Unzufriedenheit mit der Mitwelt ist häufig blos in einer Verstimmung des Gemüths begründet oder in Selbstsucht, welche die umgebende Gegenwart gering achtet und nur die alten Heroen für würdige Genossen ihrer eingebildeten, eigenen Größe hält. Es giebt Rückseiten, weniger schön als die gewöhnlich herausgekehrten. Betrachtet das Innere des hellenischen Lebens im Staate und in den Familienverhältnissen — ihr werdet selbst in den edelsten Stämmen, zu welchen Athen ohne Zweifel gerechnet werden muß, ein tiefes sittliches Verderben bis ins innerste Mark des Volkes eingedrungen finden. Wenn ihre freien Staatsformen und die kleinen unabhängigen Massen, in welche die Völker zersplittert waren, das Leben tief und mannigfach aufregten, wurden sie zugleich Anlaß unzähliger Leidenschaften, Verirrungen und Bosheiten; und rechnet man die großen Geister ab, die in der Tiefe ihres Gemüths eine Welt einschließend sich selbst genug waren, so erkennt man, daß die Menge der Liebe und des Trostes entbehrte, die eine reinere Religion in die Herzen der Menschen gegossen hat. Die Hellenen waren im Glanze der Kunst und in der Blüthe der Freiheit unglücklicher, als die Meisten glauben; sie trugen den Keim des Unterganges in sich, und der Baum mußte abgehauen werden, als er faul geworden."

4. Damit wenden wir uns nun von den Griechen zu dem zweiten classischen Culturvolke des Alterthums, den Römern. Das thatkräftige und verständige Römervolk steht den Griechen an wissenschaftlicher und künstlerischer Begabung weit nach. Sie hatten dafür eine andere Aufgabe in der Geschichte zu lösen, die Idee des Rechtes und des Staates zu entwickeln, die Welt zu überwinden und durch Gesetze zu organisiren. Sie sind im eigentlichen Sinne die juridische und überwiegend praktische Nation des Alterthums. Wie die griechische Philosophie und Kunst noch heute die Grundlage aller höheren Bildung, so sind die meisten Rechtssysteme der christlichen Welt aus dem römischen Rechte hervorgegangen. Die Idee des Staates bestimmte bei diesem Volke Alles; Religion und Politik waren daher aufs innigste mit einander verbunden. Der Staat erscheint als die höchste Form des menschlichen Lebens, der alles Andre, Familie und Religion, untergeordnet sind. Daher war alle geistige Bildung, alle Sittlichkeit und Religion nur national. Eine Weltreligion der Menschheit hat noch der Philosoph Celsus, der Zeitgenosse des Origenes, für einen Unsinn erklärt! (Orig. c. Cels. II, 46.) Aber schon mehrere Jahrhunderte vor Christi Geburt sank zunächst im griechischen Volke der nationale Geist immer tiefer, das Staatswesen löste sich auf. So lernte man allmälig erkennen, daß die politische Existenz nicht das Höchste sei. Am

Ausgange der alten Geschichte vollzog sich der geistige Prozeß, durch den sich aus dem Nationalen das allgemein Menschliche herauszuarbeiten versuchte, auf dem religiösen, sittlichen und philosophischen Gebiete. Man durchbrach die Schranken der Nationalreligion, indem man aus den verschiedensten Religionen sich das Beste heraussuchte, ohne jedoch in diesem bunten Gemisch eine wirkliche Befriedigung finden zu können. In der Ethik verließ man den nationalen Standpunkt und strebte, besonders im Stoicismus, eine allgemein menschliche Sittenlehre an. Auch die Philosophie war bei ihrem Suchen nach Wahrheit theils zur Vermischung der verschiedenen Systeme im Eklecticismus, theils im Skepticismus schließlich zum Zweifel an aller Wahrheit gekommen. — Diese Verschmelzung der einzelnen Nationalitäten zur höheren Idee der Menschheit mußte aber gerade im römischen Weltreiche am leichtesten und erfolgreichsten eintreten. Schon frühe hatte das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Menschen zu Einer großen Völkerfamilie und der Trieb der Herrschaft den Gedanken entstehen lassen, die verschiedenen Völker der Erde in ein großes Weltreich zu vereinigen. Vor Allen ist dieser Gedanke der Weltherrschaft auf Nebukadnezar zurückzuführen; seitdem bildet diese Idee die bewegende Macht der Geschichte, wie auch der Prophet Daniel in seinen Weissagungen (2, 29—45 und Cap. 7) gerade an die Aufeinanderfolge verschiedener Weltreiche anknüpft, mit deren Höhepunkt das Reich des Menschensohnes zusammentreffen soll. — In der alten Geschichte treten uns vier Versuche entgegen, diesen Gedanken einer Weltherrschaft zu verwirklichen: das babylonische, persische, griechische und römische Weltreich, als deren Repräsentanten gleichsam Nebukadnezar, Cyrus, Alexander und Augustus anzusehen sind. Die beiden ersten stehen im Zusammenhang mit der Geschichte Israel's; denn Nebukadnezar war es, der durch die Fortführung in die babylonische Gefangenschaft den jüdischen Staat auflöste. Cyrus dagegen, der die Rückkehr gestattete, verlieh dem Staate wieder eine wenn auch kümmerliche Existenz. Die beiden andern Weltreiche dagegen, das griechische und römische, stehen in enger Beziehung zum Christenthum; das griechische Weltreich, indem Alexander von Macedonien bis Indien griechische Sprache und Bildung zu verbreiten suchte, welche die gemeinsame geistige Unterlage für die Verkündung und Ausbreitung des Evangeliums bildete. Das römische Weltreich aber zur Zeit des Kaisers Augustus übertraf weit alle früheren Versuche; es verband mit den Staaten Alexander's noch den Westen Europa's bis Britannien und Germanien, vereinigte die vorher so spröde gegen einander abgeschlossenen Völker zu einem großen organischen Ganzen und bereitete so den großen Gedanken des Christenthums von dem Reiche Gottes vor. Denn das Christenthum sollte alle Nationen der Erde umfassen. Das konnte aber nicht geschehen, so lange die Völker schroff von einander abgesondert waren und die nationalen Scheidewände der alten Welt bestanden. Als aber die Römer ein Reich und Volk nach dem andern überwunden und in sich aufgenommen hatten; als sie mit ihren Riesenarmen die ganze gebildete Welt ihrer Zeit umfaßten; als römisches Recht und römische Verwaltung fast auf der ganzen Erde, soweit sie damals bekannt war, herrschten: da konnten die Apostel unter dem Schutze des römischen Bürgerrechts das Evangelium in alle Welt tragen und bei der allgemeinen Verbreitung der griechischen Sprache das Wort vom Kreuze in den verschiedensten und entlegensten Ländern vom Euphrat bis nach Spanien hin verkündigen.

Aber auch das römische Volk, so machtvoll und kräftig es aussah in seiner Blüthezeit, bedurfte eines Arztes, der seine Wunden mit barmherzigen Händen heilte. Die Römer waren zwar ernster gesinnt, als das leicht bewegliche Griechenvolk; bürgerliche und häusliche Tugenden waren in den ältesten Zeiten ihrer Geschichte ihr Schmuck und ihre Ehre. Aber die altrömischen Tugenden schwanden immer mehr, je mehr sich das Reich ausdehnte und die Schätze der eroberten Länder in die Hauptstadt der Welt zusammenströmten. Gottesfurcht, Biederkeit und Sitteneinfalt machten der Verschwendung, dem Unglauben und Leichtsinne Platz. Brutus, der letzte altrömische Charakter, verzweifelte am Dasein der Tugend. Mit dem Klageruf: „O Tugend, ich glaubte, daß du Etwas seiest; nun sehe ich, daß du ein Schatten bist", stürzte er sich, da er den Untergang der römischen Freiheit nicht überleben wollte, auf dem Schlachtfelde von Philippi in sein eigenes Schwert. — In den Schriften der bedeutendsten Männer damaliger Zeit tritt unumwunden ein crasser Unglaube hervor, dessen Trostlosigkeit sich besonders an der ernsten Schwelle des Todes zeigt. Kümmerlich regt sich noch als schwaches Flämmchen ein Rest von Glauben an Unsterblichkeit*); aber gar bald verlöscht auch der letzte Funke; auch dieser Glaube wird dem allgemeinen Gespötte preisgegeben. Mit dem Tode ist Alles zu Ende; jenseits desselben weder Leid, noch Freude, nur das unabwendbare Hinabsinken in Nacht und Nichts. Diese schauerliche Verzweiflung über Leben und Tod wurde sogar mit widerlichem Prunke in den Marmor hineingemeißelt, der über der Grabstätte eines geliebten Wesens sich erhob. Die tiefste Verzweiflung des Unglaubens spricht sich in folgenden Inschriften aus, die der Wandrer auf den längs der Appischen Straße errichteten Grabdenkmälern lesen konnte: „Der du dieses liesest, genieße das Leben; denn nach dem Tode ist weder Lachen, noch Spiel, noch irgend eine Wollust." Oder: „Freunde, ich rathe euch, mischt einen Becher Wein und trinket ihn, das Haupt mit Blumen bekränzt, das Uebrige verzehrt nach dem Tode die Erde." „Ich habe gelebt und über das Leben hinaus, Nichts geglaubt." „Halte Alles für Trug, Leser, Nichts ist unser." — Mit solchem crassen Unglauben verband sich aber nur zu oft unsinniger Aberglaube. Zwar lästerte der Ungläubige frivol selbst das göttliche Wesen; aber das abergläubige Herz auch des Gebildetsten erzitterte, wenn die Eingeweide des Opferthieres anders lagen, als es der Priester für gut befand; wenn von der linken Seite ein Vogel

*) „Es ist gar schön, wenn Cicero den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele sich nicht nehmen lassen will, weil er in der Natur des gottgeschaffenen Menschengeistes begründet, von der Ueberzeugung der ältesten Vorzeit nicht zu trennen, durch die in heiligen Gebräuchen bekundete Ehrfurcht vor dem Andenken geehrter und geliebter Todten geweihet, durch die Uebereinstimmung der Völker verstärkt und von dem sittlichen Bewußtsein der edelsten Menschen, die ohne das Vorgefühl der Unsterblichkeit nicht nach festen und die Endlichkeit überragenden Grundsätzen handeln würden, unablösbar ist. Es ist um so schöner, wenn er dabei den Grundgedanken, der selbst in der Gegenwart noch von so manchen hohlen Geistern verkannt oder mit Füßen getreten wird, festhält und ausspricht, daß die Vorzeit, je näher sie dem Ursprunge und der göttlichen Abkunft gestanden, desto besser auch wohl die Wahrheit geschaut habe, also von einer steigenden Entwickelung des Menschen aus dem rohesten Urzustande durch eigene Kraft zu immer höherer Aufklärung und Vollkommenheit Nichts weiß." (Lübker, Vorträge, S. 106.)

ufflog oder das heilige Thier nicht gierig genug die vorgeworfene Gerste reffen wollte. —

Solche Verdunkelung des religiösen Lebens mußte ihre trüben Schatten auch auf das sittliche Leben des Volkes werfen. Daher traten die Nachtseiten des Volkslebens immer greller hervor. Ein entnervender Ekel am Dasein verbreitete sich weithin; die Blasirtheit, übersättigt von den gewöhnlichen Genüssen, haschte nach neuen, widernatürlichen Reizen. Ja, man wurde es auch bald überdrüssig, Häuser in das Meer zu bauen und in den trocknen Wüstensand den künstlichen Teich zu graben, ihn mit den seltensten Fischen zu füllen und die kostbarsten Leckerbissen zu Lucullischen Mahlzeiten aus allen Theilen der Erde zu sammeln. Nur das großartige Verbrechen konnte noch die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich ziehen, und je raffinirter dasselbe war, desto größer die Lust und das Behagen daran. Der Sclave wurde als willkürlich zu verwerthendes Eigenthum geachtet. Hatte der Herr das Gelüsten, denselben unter der Tatze des wilden Thieres in der Arena verbluten zu sehen, so war kein Gesetz, welches ihm dieses Verbrechen untersagte. Der milde Hauch des Familienlebens durchdrang nicht den Staat; die Stellung der Frauen war wenig besser, als die der Sclaven; die Kinder fast rechtlos der Gewalt des Vaters gegenüber. Ueber dem keuschen Weibe stand die sittenlose Hetäre und unverdammt konnten Greuel und Verbrechen begangen werden, vor denen auch die Natur zurückschreckt und die der Apostel Paulus voll heiligen Unwillens in seinem Römerbriefe geißelt. Eigennutz und Egoismus war der Abgott des Einzelnen. Jeder lebte für sich, Alle für das Vaterland. Aber daß Niemand aus der Masse des Volkes hervorrage! Wie manchen durch Tapferkeit und Tugend Ausgezeichneten hat die neidische, mißtrauische Vaterstadt vom tarpejischen Felsen gestürzt! Der Arme wurde seinem Elende überlassen ohne Trost, ohne Obdach, ohne Hülfe. Allgemein galt der lieblose Grundsatz: gebet den Armen Nichts; denn dadurch verlängert ihr nur ihr Leben.

Zwar hielt man noch äußerlich an der Religion fest, aber nur, um durch sie die wilden Leidenschaften des Volkes im Zaume zu halten. Schon Cicero erzählt, daß kein Augur den andern ohne Lachen ansehen könne. Man sah auf die Zeit, in welcher man noch an Götter geglaubt hatte, als auf eine längst vergangene zurück. Die Götter zu leugnen galt sogar als Zeichen eines Philosophen (Cicero de invent. 1, 29: eos, qui philosophiae dent operam, non arbitrari deos esse), und der Dichter Lucretius machte sich's zur Aufgabe, durch natürliche Erklärung der Religion den Götterglauben zu beseitigen (1, 931: religionum animum nodis exsolvere pergo). Der ältere Plinius hält es für lächerlich zu glauben, daß das höchste Wesen, wenn es ein solches gebe, sich um uns Menschen bekümmere. Seneca sagt: „Jenen ganzen gemeinen Haufen der Götter, welchen in einem langen Zeitraume ein vielfältiger Aberglaube zusammengebracht hat, werden wir in dem Sinne anbeten, daß wir eingedenk bleiben, die Verehrung derselben gehöre vielmehr zur Sitte, als zur Sache." Aus dem Wechsel der verschiedensten philosophischen Systeme war ein trostloser Zweifel an aller Wahrheit entstanden. Die ganze lange Gedankenreihe der Philosophen der alten Welt endete im Skepticismus mit der absoluten Ungewißheit und Trostlosigkeit des Zweifels. Man hört aus der ironischen Frage des römischen Landpflegers Pontius Pilatus: „Was ist Wahrheit?" (Joh. 18, 38) den Spott des Weltmannes über alles Streben

nach Wahrheit heraus, einen Unglauben, wie er in jener Zeit weit verbreitet und dem Nichts als das Ungewisse gewiß war. — Die überwiegende Mehrzahl der Gebildeten, darunter auch Dichter, wie Horaz und Ovid, hatten sich der epikuräischen Philosophie ergeben, welche der Genußsucht diente. Die edleren Seelen suchten in der stoischen Philosophie Trost und Frieden. Der Stoicismus erhob sich über den Aberglauben der Volksreligion, indem er die Götter zu Naturkräften machte. Sein sittliches Ideal bestand darin, daß der Weise, als König, Priester und Richter der Welt, sich der eisernen Nothwendigkeit eines unbarmherzigen Schicksals mit kaltem und gleichgültigem Muthe übergiebt. Es imponirt auf den ersten Augenblick, solche Männer auch den Stürmen des Schicksals mit unerschütterlichem Muthe trotzen zu sehen. Dazu kommt, daß ihre Schriften, namentlich des Seneca, voll schöner und erhebender Sentenzen sind, welche bisweilen sogar an Aussprüche des Neuen Testaments erinnern; daher auch die Sage von einer Verbindung desselben mit dem Apostel Paulus entstehen konnte. Der wichtige Unterschied der stoischen und christlichen Moral liegt aber vor Allem darin: wie die christliche Sittenlehre in der Demuth ihre Wurzeln hat, so die stoische in stolzem Hochmuth und in kalter Resignation. Demuth ist überhaupt erst ein christlicher Begriff, den das Alterthum noch nicht kennt. Zwar soll der stoische Weise keine Beleidigungen rächen; aber nur weil er sich zu groß dünkt, als daß die Beleidigung ihn berühren könnte. Also stammt dieser Grundsatz nicht aus dem Sinn der Versöhnlichkeit, sondern aus dem Geiste der hochmüthigen Verachtung Anderer. Der Stoiker soll sich nicht der Leidenschaft des Zornes hingeben, aber nicht weil Gottes Friede in ihm wohnt, sondern nur weil er sich zu erhaben dünkt, als daß irgend Etwas die göttliche Ruhe seiner Seele zu trüben im Stande wäre. Mit vornehmer Gleichgültigkeit sieht der Weise dem ganzen Spiel dieses Weltlaufs zu; wird es ihm unerträglich, so nimmt er sich das Leben; denn diese Welt ist seiner nicht würdig. So hat nicht blos der jüngere Cato gethan beim Fall der römischen Republik, sondern auch Viele in der römischen Kaiserzeit sind seinem Beispiele gefolgt, um sich dem ihnen unerträglichen Despotismus zu entziehen, oder auch die Last einer schweren Krankheit von sich abzuwerfen. Es ist also nur eine äußere scheinbare Aehnlichkeit, welche die stoische Ethik mit der christlichen verwandt erscheinen läßt, eine Aehnlichkeit, die sich alsbald ins gerade Gegentheil verwandelt, wenn wir tiefer in das Wesen der Sache eindringen. — Wie schwach übrigens oft jenem stoischen Ideal gegenüber die sittliche Wirklichkeit in dem Leben der Stoiker war, sehen wir deutlich an dem Beispiel des Seneca selbst, dieses Rhetorikers unter den Moralisten, dessen Feder käuflich war. Villemain (L'éloquence chrétienne au IV siècle, Paris 1855, p. 31) fällt über ihn folgendes strenge Urtheil: „Seneca verkündet eine strenge, übermäßig strenge Moral; aber es fehlt dabei gänzlich der Ernst und die Wahrheit. Seine Darstellung besticht, aber sie erwärmt nicht. Die Tugend ist ihm nur ein Thema für seine Redeübungen; er will blenden, nicht begründen; seine Moral, so strenge sie ist, flößt keine Liebe zur Tugend ein, weil sie nicht aus Ueberzeugung stammt. Er glaubte nicht an die Fabeln des Polytheismus, und doch wirkte er mit zur Apotheose des Claudius. Er verfaßte die Rede, welche Nero vortrug bei der Versetzung des Claudius unter die Götter, und während das römische Volk sich halb todt lachte, als es von der übernatürlichen Weisheit

des einfältigen Gemahls der Messalina reden hörte, verfaßte derselbe Seneca eine Parodie auf seine eigene Rede, indem er in einer beißenden Satyre die Verwandlung des Kaisers in einen Kürbis schilderte. Dies charakterisirt hinlänglich den Servilismus, dem sein Talent verfallen war." — Daher schwindet auch unsre Bewunderung für den Stoicismus, sobald wir erkennen, daß selbst jener gepriesene stoische Muth im Grunde nichts Anderes ist, als maßloser Hochmuth. Cicero hält ja die Natur des Menschen für vollkommen ausreichend, jede Tugend zu vollbringen. Er sagt auch ausdrücklich, daß wir uns mit Recht unsrer Tugend rühmen und um derselben willen gerühmt werden, gerade weil sie nicht eine Gabe der Götter, sondern unser eigenes Verdienst sei. Der Muth des Stoikers ist kalt, wie Eis, und schaurig, wie das Grab. Ein Cato, der sich ohne Klagelaut in sein Schwert stürzt, ein Philosoph, der Gattin und Kinder ohne Thränen ins Grab sinken sieht, ist doch nur eine kalte, herzlose Marmorstatue. Sein sogenannter Muth ist nackter Egoismus, der aller Liebe entbehrt. Der Stoicismus hat keinen andern Balsam für das Leid der Erde, als die Eiseskälte einer stolzen, ungebrochenen Vernunft. Auch am Grabe bewahrt er dieselbe Gleichgültigkeit gegen das eiserne Schicksal; denn die Unsterblichkeit ist ihm nur ein Wahn, ein schöner Traum, der Tod aber die Grenze, „über welche hinaus es keine Sorge und keine Freude mehr giebt". (Cäsar.) Es ist keine Spur von Glauben, kein Funken der Liebe, kein Strahl der Hoffnung in dieser kalten und ehernen Weisheit zu finden. Sie weist über sich hinaus auf einen barmherzigen Freund der Menschen, der ihre Thränen trocknet und ihre Wunden heilt.

5. Soviel über das römische Volk. Gegenüber den Griechen und Römern, als den Hauptvertretern des classischen Heidenthums, nimmt das Volk Israel in der Weltgeschichte die einzige Stellung ein, Repräsentant und Träger der geoffenbarten Religion des Einen Gottes zu sein.*) Daher hatte dieses Volk auch eine ganz andere Aufgabe zu erfüllen, als die Griechen und Römer. Während die Griechen die Ausbildung der Kunst und Wissenschaft, und die Römer die Pflege des Rechts als ihre Aufgabe empfangen hatten, sollte Israel das priesterliche Königreich, das heilige Volk Gottes, der Herold der wahren Gottesoffenbarung sein. Daher ruft schon Moses diesem Volke in seinem Abschiedsgesange zu: „Wohl dir, Israel, wer ist dir gleich? O Volk, das du durch den Herrn selig wirst, der deiner Hülfe Schild und das Schwert deines Sieges ist. Deinen Feinden wird's fehlen, aber du wirst auf ihrer Höhe einhertreten." Es ist das auserwählte Volk oder das Volk des Eigenthums Gottes, das der Herr wie seinen Augapfel hütete und sich auferzog, um am tiefsten und gewaltigsten einstmals in die Geschichte der Menschheit einzugreifen; denn von Israel ist Segen und Heil über die ganze Welt gekommen. Ein Zeuge der Wahrheit sollte Israel sein unter allen Völkern, gleichsam ihr lebendiges Gewissen, das ihnen das Gesetz Gottes darstellte und

*) Mit Recht sagt Steinthal (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft I, 343): „Dächten wir uns die Griechen noch begabter, als sie waren, so hätten wir vielleicht zehn Sophocles und zehn Phidias statt des einen, oder noch schönere Tragödien, noch vollendetere Bildsäulen, aber — keinen Monotheismus."

verkündigte. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig!" — das war die Aufgabe, welche der Bundesgott seinem Bundesvolke gegeben hatte.

Um diese Aufgabe zu erfüllen, mußte das Volk einerseits einsam und abgeschlossen von den übrigen Völkern der Erde vor aller heidnischen Beimischung soviel als möglich bewahrt werden, andrerseits aber auch in der Fülle der Zeit als Träger des Heils unter die Völker der ganzen Welt gemengt werden, damit die Verheißung erfüllt würde, daß im Samen Abraham's alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten. Daher die eigenthümliche Gestaltung des gelobten Landes, das der Herr diesem Volke gegeben hatte. Dort, wo Europa, Asien und Afrika am nächsten sich berühren, an der südöstlichen Ecke des mittelländischen Meeres, liegt als Verbindungsglied der drei Theile der alten Welt Palästina in der Mitte, wie das Herz, von dem Blut und Leben über den ganzen Körper ausströmt. Obgleich so im Mittelpunkt der Kulturvölker des Alterthums, war dies Ländchen doch wieder durch die Eigenthümlichkeit seines Bodens von seiner Umgebung abgeschlossen und mehr auf sich selbst angewiesen. Ein ringsum verschlossenes Bergland, gegen Osten geschützt durch die syrische Wüste, im Norden vom Libanon, im Westen vom mittelländischen Meere, im Süden von der Wüste des steinigen Arabiens begrenzt, hatte dies Land in seiner inselartigen Lage, wie kein anderes, den Charakter der Abgeschlossenheit von den übrigen Ländern der Erde. Aber dabei ist doch auch für die weltgeschichtliche Bestimmung des Volkes gesorgt. Die Lage zwischen Aegypten und den großen asiatischen Reichen, die Nähe des phönizischen Welthandels und die Berührung der bedeutendsten Handelsstraßen der alten Welt setzten dies Land in den Mittelpunkt der Weltthätigkeit. Es bildete, nach des großen Geographen Ritter's Ausdruck, die hohe Brücke vom Euphrat zum Nil, die Brücke zwischen den ältesten Kulturgebieten, und war in seiner ganzen Lage vorzugsweise geeignet, zuerst die verborgene Pflanzstätte des Reiches Gottes zu sein, und dann unter alle Völker das zur Reife gediehene Heil auszubreiten. — Das innere Land hatte eine gesegnete Vegetation und gewährte reichliche Subsistenzmittel seinen Bewohnern. Aber es barg auch in seinem kleinen Umfang solche schroffe Gegensätze, wie sie sich selten wieder auf so engem Raume zusammenfinden mögen. Hier bot der See Genezareth mit seinen malerischen Ufern den Reiz eines schönen Alpensees dar; während der ihm entströmende Jordan sich in die öde Leblosigkeit des todten Meeres verlor. Hier die Einsamkeit der unfruchtbaren Wüste Quarantania, die dem abgehärteten Einsiedler kaum Heuschrecken und wilden Honig anzubieten hatte, während dicht daneben eine üppige Vegetation der Gegend um Jericho mit ihren Palmen und Weintrauben den Reiz einer Tropenlandschaft verlieh. —

Aus den Städten des Landes, die dem Volke theuer waren, stieg wie eine Königin über alle empor: Jerusalem, die Stadt des Friedens auf heiligem Berge. Sie war die Krone von allen Städten und in ihrer Mitte barg sie als kostbarsten Edelstein den Tempel und darinnen, im Allerheiligsten, überschattet von den Flügeln der Cherubim, das Nationalheiligthum: die Bundeslade. Schwer können wir uns in die Anschauungsweise eines damaligen Juden versetzen und den mächtigen, beseligenden Eindruck nachempfinden, den diese Gottesstadt auf sein frommes Herz machen mußte. Ahnen aber können wir das mächtig erregte, begeisterte Gefühl, das dieses Nationalheiligthum

in der Seele des Israeliten wachrief, wenn wir der Worte gedenken, mit denen David die Königsstadt preiset: „Sie ist festgegründet auf dem heiligen Berge. Der Herr liebet die Thore Zion's über alle Wohnungen Jacob's; herrliche Dinge werden in dir gepredigt, du Stadt Gottes." Neben diesem Ausdruck seliger Freude, wie erschütternd dann wieder die schmerzliche Klage, die von den Gefangenen und Verbannten aus fremdem Lande herüberklingt: „An den Wassern zu Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion gedachten. An den Weiden, die darinnen, hingen wir unsere Harfen. Denn dort verlangten von uns unsere Sieger Gesang und unsere Unterdrücker Freudenlieder: Singet uns von Zion's Liedern! Wie sollten wir singen das Lied des Herrn im fremden Land? Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, so vergesse meine Rechte des Saitenspiels." — Ueberall im ganzen Leben des jüdischen Volkes trat diese rührende Anhänglichkeit an die Stadt des Friedens sichtbar hervor. Wenn die Festkarawane der jährlichen Wallfahrer, die ihr Pascha in dem Tempel feiern wollten, näher rückte, wie hob sich dann der fromme Gesang höher und höher, je mehr man sich dem ersehnten Ziele näherte. Es sind uns noch in den Psalmen jene Stufenlieder aufbewahrt von dem: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hülfe kommt", bis zu dem feierlichen Jubelruf, wenn der ankommende Zug endlich die Schwelle des Tempels betritt und in die Worte ausbricht: „Lobet den Namen des Herrn, lobet, ihr Knechte des Herrn, die ihr stehet im Hause des Herrn, in den Höfen des Hauses unsres Gottes. Gelobet sei der Herr aus Zion, der zu Jerusalem wohnt. Hallelujah!" — Aber nicht dem Juden allein stehet Jerusalem als die herrlichste unter den Städten da. Von dem Augenblick an, wo der Heiland von dem Oelberg herab zum letzten Male auf die Stadt des Friedens hinschaut, die sorglos keine Ahnung hat von dem grausen Geschick, das ihr droht, und in Thränen ausbrechend ruft: „Jerusalem! Jerusalem! Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel und ihr habt nicht gewollt; nun aber ist es vor euren Augen verborgen": von diesem Augenblick an haben die Christen die Erinnerung an diese heilige Stätte des Leidens und Sterbens ihres Erlösers als theuer werthes Erbe überkommen, und ein langer Zug frommer Pilger, die Jahrhunderte hindurch an ihres Herrn Grab wallfahrten, giebt Kunde von der schmerzlichen Lust, die den Gläubigen zu jenen heiligen Orten hintreibt. Eine solche Höhe konnte diese Lust einmal erreichen, daß wir dort auf dem Oelberge die Blüthe der gesammten abendländischen Ritterschaft, an der Spitze Gottfried v. Bouillon, übermannt vom Anblick der heißersehnten Stadt, auf die Kniee stürzen und in ein begeistertes, tausendstimmiges Jerusalem! Jerusalem! ausbrechen sehen. —

Hier lebte nun das auserwählte Volk seine Geschichte ohne Gleichen innerhalb der Entwickelung der Menschheit. Indessen nur bei den Höhepunkten dieser Geschichte können wir einen Augenblick verweilen. Abraham, der Stammvater des auserwählten Volkes, der starke Mann des Glaubens, beginnt in ehrwürdiger Erhabenheit die Patriarchenzeit; Jacob, der seine große Familie nach Aegypten führt, beschließt sie. Dort im Lande Gosen liegt er. Seine Augen waren schon vor Alter dunkel geworden und er wußte, daß er zu seinen Vätern versammelt würde. Da kommt der Geist der Weissagung über ihn; noch einmal sammelt er seine Söhne um sich und ertheilt ihnen den

Segen, der darum so feierlich war, weil mit seinem Tode der bedeutungsvolle Wendepunkt eintrat, wo das patriarchalische Familienleben sich auflöste und in die Geschichte der einzelnen Stämme überging. Diese Stämme zum Volke zu vereinigen und aus der Knechtschaft Aegypten's zu erlösen, hat sich Gott trotz seines Widerstrebens Moses, den Mann nach dem Willen Gottes, auserwählt. Dieser granitne Mann Gottes, karg an Worten, gewaltig an Thaten, unbeugsam gegenüber dem Volke in Sachen Gottes, kühn gegenüber Gott in Sachen des Volkes, fest und ernst wie das Gesetz, und doch der demüthigste aller Menschen, diese hehre Prophetengestalt steht einzig da in der Weltgeschichte, zu deren Vergleichung wir vergeblich unter den leuchtendsten Heroengestalten aller Völker eine ähnliche suchen. Er führt Israel in die Wüste, um es hier erst zu einem Volke zu erziehen. An den Fuß des Berges Sinai ist der mächtige Zug gelangt. Das Volk hat sich auf der weiten Ebene gelagert, während Moses auf die Spitze des Berges gestiegen. Auf zwei steinernen Tafeln bringt der Gesetzgeber seinem Volke die heiligen zehn Gebote, die ewigen Gesetze Gottes, welche den ganzen heiligen Gotteswillen den Menschen offenbaren und deshalb für alle Zeiten und Geschlechter gültig sind. — Das mosaische Gesetz, sowohl das Sitten-, als das Ceremonialgesetz, war einerseits ein Zaun, den der Herr um sein Volk gezogen hatte, um es vor dem heidnischen Götzendienste zu bewahren. Alle, auch die geringsten Lebensverrichtungen, bezogen sich auf Gott. Selbst die Reinigungs- und Speisegesetze hatten ihr Recht in dem Erziehungsplane Gottes, und auch die Ceremonien waren die Hülle, unter welcher der Kern einer Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit erhalten und gepflegt wurde. Andrerseits sollte das Gesetz in dem Volke Israel die Erkenntniß der Sünde und die Sehnsucht nach einem Erlöser erwecken, auf den der ganze Gottesdienst des A. Bundes, wie die Morgenröthe auf die kommende Sonne hinwies. — Wie am Anfange der Geschichte des Volkes die erhabene Gestalt eines Moses steht, so tritt in seiner Mitte David auf, der König, auch wieder eine Gestalt, der keine auf den Fürstenthronen der Völker gleicht. Er hatte nicht die einfache Hoheit eines Abraham, nicht die Felsenkraft eines Moses, nicht den feurigen Eifer eines Elias; er war weicher, beweglicher und eben deshalb gebrechlicher als sie, aber auch reicher, gemüthvoller, menschlicher, seit Abraham und Moses die größte Persönlichkeit, von Gott werth geachtet, der Ahnherr des Messias zu sein. Als die herrliche Frucht jener glanzvollen Zeit steht die Psalmensammlung da, das Bet- und Trostbuch nicht eines einzelnen Menschen, auch nicht eines einzigen Volkes, sondern der ganzen Menschheit, in einer Zeit dem Geiste dieses Volkes entströmt, in der Rom noch nicht vorhanden und Griechenland noch von keinem Lycurg und Solon zu Stand und Ordnung gebracht worden war. —

Mit dem Königthum tritt aber eine der Geschichte des Volkes Israel ganz eigenthümliche Erscheinung, die Prophetie, immer mehr hervor. Die Propheten des A. Bundes waren die von Gott an sein Volk gesandten Sprecher, welche die Gedanken Gottes in der Leitung seines Reiches aussprechen sollten. Ihr heiliger Beruf war es, Gottes Gesetz unter dem Volke aufrecht zu erhalten, seine Gerichte nachzuweisen und die Scheu vor ihm, die Liebe zu ihm anzufachen. So sind die Propheten zunächst die ernsten Bußprediger, wie Elias, die furchtlos dem verderbten Volke seine Sünden vorhalten, ihm

zeigen, wie weit es von den Gesetzen seines Gottes abgewichen; sie sind die feierlichen Verkündiger der Ehre und Heiligkeit Gottes, denen der Geist Worte in den Mund giebt, wie nirgend anders ein Mensch sie geredet: so kühn und gewaltig, so hoch und erhaben strömt ihre gottbegeisterte Rede dahin. Aber ihre Aufgabe ist es auch, Träger der Gottesverheißungen zu sein, welche das kommende Heil immer klarer und deutlicher verkündigen sollten. Während Griechen und Römer die goldene Zeit in der Vergangenheit suchten, schaute das Volk Israel allein unter allen Völkern in die Zukunft und wartete auf den, der da kommen und sein Volk erlösen sollte. Diese messianischen Verheißungen sind der goldene Faden, der sich durch die ganze heilige Geschichte hindurchzieht. Schon an den Sündenfall Adam's knüpft sich die erste messianische Verheißung Gottes — daher das Protevangelium genannt — daß aus dem Weibessamen ein Menschensohn hervorgehen werde, welcher der Schlange den Kopf zertreten, die Macht des Bösen auf Erden vernichten soll. Im weiteren Verlauf der heiligen Geschichte verengert sich nicht blos der Kreis der Menschheit immer mehr bis zum Geschlecht David's herab, aus dessen Familie der verheißene Erlöser kommen soll, sondern auch in immer deutlicheren Zügen und klareren Bildern wird seine Person und sein Reich von den Propheten geschildert. Noch vor der Sündfluth giebt Lamech seinem Sohne den bedeutungsvollen Namen Noah, d. i. Ruhe, weil er hofft, daß dieser sein Sohn dem Menschengeschlechte die ersehnte Ruhe wieder bringen werde. Bald nach der großen Fluth spricht Noah prophetisch Segen und Fluch über seine drei Söhne und ihre Nachkommen aus: den Fluch der Knechtschaft ertheilt er dem Geschlechte Ham's, das von der Mongolei bis nach Afrika sich erstreckt; das reichbegabte Geschlecht Japhet's wird Gott ausbreiten weithin über die Erde, in den vorzugsweise kulturgeschichtlichen Völkern der Erde von Indien bis zum Westen und Norden Europa's; endlich in dem Geschlecht Sem's, den semitischen Völkern, deren Wohnsitze die Mitte und der Westen Asien's sind, will Gott selbst Wohnung machen; hier soll also die Heimath der Religion sein, deren Segen zu seiner Zeit auch den übrigen Geschlechtern der Menschheit zu Theil werden wird. Aus dem semitischen Menschengeschlecht erwählt sich Gott Abraham, den Stammvater des Volkes Israel, mit dem die eigentliche Offenbarungsgeschichte des A. Testamentes ihren Anfang nimmt. In Abraham's Samen sollen alle Geschlechter auf Erden dereinst gesegnet werden. Diese dem Abraham von Gott gegebene messianische Verheißung bildet die Grundlage aller folgenden. Aus dem Volke Abraham's wird später der besondere Stamm Juda erwählt, dem der sterbende Jacob im Geist den Helden weissagt, welchem die Völker anhangen werden. Moses entschläft in der Hoffnung, daß ein Prophet, wie er, seinen Brüdern das Wort Gottes verkündigen werde. Aus dem Stamme Juda wird endlich von Gott die Familie David's erwählt, die die Verheißung empfängt, daß der Stuhl seines Königreiches in alle Ewigkeit bestehen soll. Mit prophetischem Auge sieht er den Sohn, den er als seinen Herrn begrüßt, preist seine Herrlichkeit in glänzenden Psalmen und verkündigt ihn auf seinem Sterbebette als den gerechten Herrscher unter den Menschen. Salomo singt das Lob des rechten Friedefürsten, zu dessen Zeiten blühen wird der Gerechte und großer Friede, bis daß der Mond nimmer sei, den alle Könige anbeten und dem alle Heiden dienen werden. — Von nun an weissagen die Propheten immer lauter und immer klarer

von der Gnadensonne, die über ihrem Volke und über der ganzen Erde aufgehen wird. Joel siehet den Tag kommen, wo der Geist Gottes ausgegossen wird über alles Fleisch. Amos, der Hirte aus Thekoa, verkündigt, daß die zerfallene Hütte David's wieder aufgerichtet und ihre Lücken verzäunt werden sollen. Hosea schaut in das lange und große Elend des Volkes hinein, das lange ohne König, ohne Fürsten, ohne Opfer, ohne Altar und ohne Heiligthum sein wird, das sich aber bekehren und den Herrn seinen Gott und seinen König David suchen wird in der letzten Zeit. Micha verkündigt, daß der Messias, dessen Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist, aus dem kleinen Bethlehem Ephrata kommen werde. Jesaias, der Evangelist unter den Propheten, weissagt die Geburt des Immanuel. Er sieht, wie kein andrer Prophet, in die Niedrigkeit und Herrlichkeit des Davidsohnes hinein. In lebendigen Zügen malt er uns den Knecht Gottes vor Augen, der unsere Krankheit getragen und unsre Schmerzen auf sich geladen hat, der der allerverachtetste und unwertheste, voller Schmerzen und Krankheit gewesen ist, der aber seine Lust sehen und die Fülle haben und viele gerecht machen wird, darum, daß er sein Leben in den Tod gegeben hat. Er sieht den Thron des großen Königs, der sein Reich ausbreiten wird bis an die Enden der Erde und verkündigt mit begeisterten Worten das Glück und Heil seines Gottesreiches. Jeremias predigt den neuen Bund, den der Herr mit dem Hause Israel und Juda machen wird, und verheißt den König, der Recht und Gerechtigkeit auf Erden anrichten wird, den man nennen wird: der Herr, der unsre Gerechtigkeit ist. Hesekiel schildert in begeisterter Kraft die äußere und innere Erneuerung, die dem Volke Israel kommen soll, wenn der gute Hirte sich seiner Heerde selbst annehmen und sie sammeln wird. Daniel schaut ihn auf des Himmels Wolken kommend und doch wie eines Menschen Sohn, weist dem Gottesreiche seine ihm zukommende Stelle neben und über allen Reichen der Erde an und verkündigt klar und deutlich die traurigen Folgen, welche Israel durch die Verwerfung seines Königs erleiden wird. Haggai verheißt dem trauernden Volke, daß der Heiden Trost noch zu der Zeit des zweiten Tempels kommen werde. Sacharja schildert die Niedrigkeit und Verwerfung des kommenden Königs, aber auch seine Sanftmuth und Herrlichkeit. Maleachi endlich läßt den Messias, als den Herrn, den Engel des Bundes, zu seinem Tempel kommen und stellt ihn neben die ernste Gestalt des großen Propheten, der ihm seinen Weg bereiten soll. — So hat fast jeder Prophet einen neuen Zug an dem großen und schönen Messiasbilde, Jeder in seiner Weise, nach dem Bedürfniß seiner Zeit und nach dem Maße seiner Erleuchtung, ausgeführt. Aber alle mannigfaltigen Züge in ihren Schilderungen schließen sich zu Einem großen Bilde zusammen von dem Reiche der Herrlichkeit und des Friedens über alle Völker unter dem Scepter des Friedensfürsten. — Mit Maleachi verstummt die Prophetie in den letzten vier Jahrhunderten vor Christus, bis sie an der Schwelle des N. Bundes noch einmal laut wird in jenem ehrwürdigen Greise Simeon, dem Zeugen der alten ins Grab sinkenden Zeit, und in Johannes dem Täufer, dem Herolde der neuen Zeit des nahe herbeigekommenen Himmelreiches. —

Mit der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft trat eine folgenschwere Veränderung in dem Schicksal des Volkes Israel ein. Sie bilden den Anfang der Diaspora, der Zerstreuung der Juden in alle Welt.

Nur ein kleiner Theil kehrte später nach Palästina zurück. Der größere Theil war in Babylonien geblieben, Andere hatten sich in andre Länder gewandt. In Aegypten und Klein-Asien, in Griechenland und Rom waren Juden zu finden, welche die Stadt Jerusalem noch immer als ihren nationalen Mittelpunkt betrachteten, jährliche Geldbeiträge und Opfer für den Tempel hinschickten und von Zeit zu Zeit an den hohen Festen sich persönlich dort einfanden. Durch diese Ausbreitung des Judenthums wurde das Heidenthum allmälig unterhöhlt. Jede Synagoge war gewissermaßen eine vorbereitende Missionsstation für das Christenthum. Obgleich die Juden überall verhaßt waren, so fand dennoch ihre Religion bei vielen Heiden Eingang, denen ihre Götter keinen Trost mehr gewährten. Viele traten völlig zur jüdischen Religion über und wurden Proselyten der Gerechtigkeit genannt. Andere nahmen zwar die Lehre von dem Einen Gott, auch wohl die Messiashoffnungen an und beobachteten die sieben Noachischen Gebote, d. h. sie enthielten sich von groben Sünden, wie Götzendienst, Gotteslästerung, Todtschlag, Raub u. dgl. Sie hießen Proselyten des Thores oder die Gottesfürchtigen, und bei ihnen besonders fand später auch das Evangelium leichten Eingang. — Auf der andern Seite hat auch das Heidenthum jener Zeit manchen Einfluß auf das jüdische Volk ausgeübt. Die Annahme der griechischen Bildung von Seiten der Juden, namentlich in der Stadt Alexandria, durchbrach die Scheidewand, welche bis dahin zwischen den Völkern bestanden hatte. Das starre Judenthum wurde erweicht, indem man das Bedürfniß fühlte, das Gesetz des A. Bundes so mit der griechischen Weltweisheit, besonders der platonischen Philosophie, zu vereinigen, daß es auch die gebildeten Heiden befriedigen konnte. Dies that namentlich der geistreiche Schriftsteller Philo in Alexandria (gest. zwischen 40 und 50 n. Chr.) durch allegorische Auslegung des A. Testamentes. In ihm fließen die besten Elemente des Juden- und Heidenthums zur letzten und schönsten vorchristlichen Blüthe zusammen. Der philosophische Standpunkt, welchen Philo in seinen Schriften einnahm, wurde praktisch von den Therapeuten oder Gottesdienern dargestellt. Sie waren eine Art jüdischer Mönche, welche in einer anmuthigen Gegend am Mörissee unweit Alexandria in Klöstern ein strenges und enthaltsames Leben führten, nur Brod und Wasser genossen und sich blos mit der Betrachtung der heiligen Schrift und göttlicher Dinge beschäftigten. — Alle diejenigen Juden aber, welche entweder theilweise von Heiden abstammten, oder durch ihren Aufenthalt in fremden Ländern sich der jüdischen Nationalität entfremdet hatten, führten den gemeinsamen Namen Hellenisten als griechisch redende und griechisch gebildete Juden. Sie waren zur freieren Auffassung und Verbreitung des Evangeliums viel mehr geeignet, als die in Palästina wohnenden Hebräer. Aus ihrer Mitte gingen Männer, wie Stephanus und Philippus, Barnabas und Paulus hervor, welche in der Geschichte der apostolischen Kirche eine hervorragende Stellung einnehmen. —

Palästina selbst war, wie fast die ganze damalige Welt, unter die Herrschaft der Römer gekommen. Diese hatten im Jahre 40 v. Chr. den Herodes, einen klugen, aber herrschsüchtigen und grausamen Mann, zum Könige von Palästina gemacht. Dieser Fürst kämpfte mit aller Macht gegen die Sitten und Einrichtungen des Judenthums und suchte römische Gebräuche einzuführen. Um das dadurch empörte Volk einigermaßen zu beruhigen, fing er

an, mit verschwenderischer Pracht den Tempel zu erneuern. In seinen letzten Lebensjahren wurde der Heiland der Welt geboren. Bald darauf starb Herodes an einer entsetzlichen Krankheit, sich selbst und seiner Umgebung ein Gräuel. Nach seinem Tode wurde das Reich unter seine drei Söhne getheilt. Archelaus erhielt Judäa, Samaria und Idumäa; Herodes Antipas als Tetrarch oder Vierfürst Galiläa und Peräa, und Philippus mit demselben Titel den Nordosten des Landes jenseit des Jordans. Archelaus wandelte in den Fußtapfen seines Vaters, bis er schon im Jahre 6 n. Chr. von seinen eigenen Unterthanen beim Kaiser Augustus verklagt und von diesem nach Gallien verbannt wurde. Sein Land wurde zur römischen Provinz Syrien geschlagen und durch besondere römische Procuratoren (Landpfleger) regiert, die zu Cäsarea residirten und nur zu den Hauptfesten in Jerusalem anwesend waren. Der fünfte in der Reihe dieser Landpfleger war Pontius Pilatus (von 28—37 n. Chr.). Die römischen Herren verachteten und unterdrückten das jüdische Volk auf alle Weise. Dieses vergalt ihnen dagegen mit bitterm Haß und häufigen Empörungen. Das Land wurde dadurch schmachvoller Knechtschaft und sicherem Verderben überliefert. Die messianischen Hoffnungen, die noch im Volke lebten, wurden immer mehr ins Fleischliche herabgezogen. Man erwartete einen Messias, der das verhaßte Joch der Römer zerbrechen, die Feinde Israel's mit eiserner Ruthe züchtigen und ein neues Reich im Glanze der alten Davidischen Herrlichkeit aufrichten sollte. —

Das religiöse Leben der Juden spaltete sich zur Zeit Christi in die drei Secten der Pharisäer, Sadducäer und Essäer. Die Pharisäer hielten strenge auf das Ansehen des Gesetzes und aller seiner Satzungen, welche sie durch die Tradition noch vermehrten. „Abgesonderte, Nibdalim, Pharisim, Pharisäer zu heißen, galt ihnen für eine Ehre (Apgesch. 26, 5). Und man kann nicht leugnen, daß in den Zeiten vor Christo die beste Kraft des Volkes in dieser Richtung gelegen hat. In der heißen Liebe zur heiligen Erde, in dem unbestechlichen Eifer für's Gesetz, in ihrem Stolz auf die Abstammung von Abraham lag ein mächtiger Antrieb, die Schrift zu erforschen, so daß bald fast alle Schriftgelehrten aus dieser Partei hervorgingen . . . Gott habe Allen das Erbe, das Königreich, das Priesterthum und die Heiligung gegeben (2 Macc. 2, 17), das war ihr Wahlspruch; mit einem wahrhaft reformatorischen Eifer errichteten sie allenthalben Synagogen, das Wort Gottes im Lande zu predigen und auszulegen; Schulen der Schriftgelehrsamkeit entstanden in Menge, namentlich in Jerusalem.“ (Kleinert, Jesus im Verhältniß ꝛc., S. 8.) Anstatt aber nach wahrer Heiligkeit des Herzens und des Lebens zu trachten, suchten sie die Frömmigkeit in todter Rechtgläubigkeit, in Ceremoniendienst, ängstlicher Beobachtung der Fasten, Gebete, Almosen u. dgl. So versanken sie immer mehr in mechanische Werkheiligkeit, Hochmuth und Heuchelei. In dem Zeitalter Christi hatten sie noch großes Ansehen im Volke, zählten auch manche fromme und rechtschaffene Männer unter sich; aber im Großen und Ganzen waren sie es, die Mücken seigten und Kamele verschluckten, die blinden Führer der Blinden und die übertünchten Gräber, wie sie der Herr in seiner Strafrede genannt hat. — Die Sadducäer standen im feindlichen Gegensatz zu den Pharisäern. Sie waren die Männer der Aufklärung, leugneten das Dasein der Engel, verwarfen die Lehre von der Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, dachten auch über die Sünde nicht sehr

streng und fanden darum besonders bei den Reichen und Vornehmen großen Anklang. Sie hielten sich dafür, „daß sie vor den Gewalthabern krochen, schadlos durch eine kalte strenge Härte gegen das Volk, die auszuüben ihr Sitz in den obersten Aemtern ihnen viel Gelegenheit bot. So ward der Ehrenname: Söhne Szadok's (Hes. 44, 15), oder Szadokiten, Sadducäer mit der Zeit ein Partei- und Spottname. Verachtet, gehaßt und gefürchtet standen sie dem Volke fern". (Kleinert, Jesus im Verhältniß rc., S. 17.) Es war natürlich, daß das Evangelium bei solchen Leuten, die kein tieferes religiöses Bedürfniß kannten und nur dem Genusse des Augenblicks dienten, noch weniger, als bei den Pharisäern Eingang fand.*) — Die Essäer endlich waren eine Art jüdischer Einsiedler, ähnlich den Therapeuten in Aegypten, die sich aus dem Gewühle der Welt an die Küsten des todten Meeres zurückzogen und ihr Leben in der Stille zubrachten. Sie vermieden die Ehe, lebten in Gütergemeinschaft, verwarfen den Eid und führten ein arbeitsames und stilles Leben. Dabei aber sind sie von Aberglauben, ängstlichem Formendienst und hochmüthigem Kastengeiste nicht freizusprechen. Die Brüder des strengsten Grades bildeten geschlossene Gemeinwesen, trieben Ackerbau und lebten der Heiligung. „Aerzte nannten sie sich, die Buße und Reinigung des Lebens galt ihnen für die Hauptsache und als Symbol derselben hielten sie viel auf heilige Waschungen . . . Die Brüder der weitern Grade wohnten weithin durch's Land, durften heirathen und hingen mit dem engen Bunde nur durch eine unbegrenzte Gastfreundschaft und zahlreich umherziehende Landboten zusammen." (Kleinert, S. 15 f.) — So war das Volk Israel in der Zeit, da Jesus Christus auftrat, in die Knechtschaft des Buchstabens, Unglaubens oder Aberglaubens gefallen. Es war hohe Zeit, daß der Herr sich über sein Volk erbarmte und die zerfallene Hütte David's wieder aufrichtete. —

6. Ueberblicken wir an diesem großen Wendepunkt der Weltgeschichte noch einmal den sittlichen Zustand der alten Welt, so müssen wir sagen, daß die damalige alte Welt zur Zeit der Erscheinung Jesu Christi in einem vollständigen sittlichen Verwesungsprocesse begriffen war. Ein neues Leben mußte in sie hineingepflanzt werden, wenn sie nicht rettungslos zu Grunde gehen sollte. Das konnte nur geschehen durch ein Wunder Gottes, durch eine neue Schöpfung. Die heidnische Götterlehre hatte vollständigen Bankerutt gemacht. Die griechische Religion, welche nur das irdische Dasein verschönern und verklären wollte, konnte keinen Trost und keinen Frieden mehr gewähren. Die

---

*) Nach den neuesten Forschungen des jüdischen Gelehrten und Rabbiners Abraham Geiger (Sadducäer und Pharisäer. Breslau. Schletter, 63) erscheinen diese beiden Parteien nicht sowohl durch innere religiöse, als durch kirchenpolitische Differenzen getrennt. Nach ihm waren die Sadducäer eine aristokratische, priesterliche Amtsgenossenschaft mit verhältnißmäßig milder Auslegung des Gesetzes, die Pharisäer dagegen eine demokratisch aufstrebende Actionspartei, mit vieler Gesetzesbildung und fortschrittlichen Ausdeutungen der Ceremonialpflichten. Auch hat Geiger „die Anschauung nicht ohne Scharfsinn zu begründen gesucht, daß Jesus ausgegangen sei von den Pharisäern, und daß es ihm um eine Reformation des Judenthums im Sinne der Bessern dieser Partei zu thun gewesen sei". (Kleinert, S. 44.) Er findet in Jesu „einen strebsamen Mann, der mit allen gesetzlichen Mitteln für die Gleichberechtigung Aller im Staate agitirt". (S. 39.)

römische Religion war zu einem bloßen Mittel für politische Zwecke herabgesunken und deshalb bei allen Gebildeten in Verachtung gerathen. Das Judenthum war im Pharisäismus zu einem werkgerechten, tödten Formenwesen erstarrt, im Sadducäismus seines sittlich-religiösen Ernstes beraubt und selbst im Essenismus nicht frei von Aberglauben und Kastengeist. — Dazu kamen die unsägliche Zerrüttung und das trostlose Elend der damaligen Zeit. Unglaube und Aberglaube hatten in seltsamer Verbindung die Herrschaft über die Massen gewonnen. Der schlaue Kaiser Augustus, der weder an die Götter, noch, wie er im Senate selbst es aussprach, an die Unsterblichkeit der Seele glaubte, erschrak, wenn er am Morgen statt des rechten Schuhes zuerst den linken angezogen hatte. Der aufgeklärte und hochgebildete Naturforscher Plinius trug Amulette gegen Donner und Blitz bei sich. Wahrsager, Zauberer und Zeichendeuter waren überall willkommen und wurden für ihre Künste theuer bezahlt. Ein Mann, wie Apollonius von Tyana (vom J. 3—96 n. Chr.), der das römische Reich als Hellseher und Wahrsager durchwanderte, fand selbst bei Gebildeten Glauben und Eingang. Dazu kam das irdische und sittliche Elend jener Zeit. Die blutigen, fast unaufhörlichen Kriege, sowie die furchtbaren Erpressungen der Römer in den Provinzen hatten Länder und Völker zerrüttet. Einzelne verließen in düsterer Schwermuth die Welt und sannen in Einöden dem Uebel der Welt nach. Viele versanken zügellos in die gröbsten, selbst widernatürlichen Laster. Die Sittenschilderungen jener Zeit entrollen vor unsern Augen ein trauriges und schauerliches Gemälde. Der römische Philosoph Seneca sagt von seiner Zeit (de ira II, 8. 9): „Alles ist voll von Verbrechen und Lastern; es wird mehr begangen, als durch Gewalt geheilt werden könnte. Ein ungeheurer Streit der Verworfenheit wird gestritten. Tagtäglich wächst die Lust zur Sünde, tagtäglich sinkt die Scham. Die Lust, welche die Achtung vor allem Besseren und Heiligen verwirft, stürzt sich, wohin es sei. Das Laster verbirgt sich nicht mehr, es tritt vor Aller Augen. So öffentlich ist die Verworfenheit geworden, und in allen Gemüthern ist sie so sehr aufgelodert, daß die Unschuld nicht mehr selten, sondern keine ist." Und an einer andern Stelle derselben Schrift (3, 26): „Was verberge ich unter sanften Worten die allgemeine Krankheit? Wir alle sind böse. Was der Eine am Andern tadelt, das wird Jeder in seinem eigenen Busen wiederfinden. Böse leben wir unter Bösen." Seneca tröstet sich mit dem nach den alten Sagen nahen Untergange der Welt, in welchem das alte Menschengeschlecht untergehen und ein neuer Mensch frei von Lastern entstehen werde. Ebenso klagt Marc Aurel, daß „Treue und Ehrgefühl und Gerechtigkeit und Wahrheit von der weiten Erde zum Himmel entschwunden seien". Und Juvenal ruft aus (Sat. 13, 26—30):

> Selten sind die Guten zu finden, kaum so viel an Zahl noch,
> Als man Mündungen zählt des Nils und Thore von Theben.
> Wahrlich ein neuntes Alter der Welt, weit schlechter als jenes
> Eisern', ist jetzt, für dessen Schlechtigkeit die Natur selbst
> Keinen Namen erfand und kein Metall hat geboren.

In der That, eine vielseitige Bestätigung aus Heiden Mund für die Wahrheit des Apostelwortes: wir sind allzumal Sünder! — Die Erwartung des nahe bevorstehenden Weltunterganges legt der Dichter Seneca in der Tragödie „Herkules auf dem Oeta" dem Sänger Orpheus in den Mund (V. 1103—15):

Wenn Gesetz und Sitte gelöst
Und sich nahet der jüngste Tag,
Wird begraben des Südens Pol u. s. w.
Suchen wird den verlornen Tag
Zitternd Titan's gebrochner Strahl.
Dann wird stürzen des Himmels Burg,
Ganz verschüttend den Ost und West.
Alle die Götter ohn' Unterschied
Werden gehen in Tod und Nacht.

Römische Dichter, wie Persius und Juvenal, führen bittere Klage, daß das ganze Leben zur großen Lüge geworden sei und die menschliche Gesellschaft durch keine Tugend mehr von ihren Lastern geheilt werden könne. Selbst die Sittlichkeit der Philosophen war durchaus nicht tadelfrei; vielmehr entwerfen uns die Alten selbst Schilderungen von der sittlichen Verworfenheit der Philosophen, welche uns dieselben im verächtlichsten Lichte serviler Heuchler und Schmeichler erscheinen lassen. So spricht Cicero (Tusc. II, 4) mit den stärksten Worten von dem grellen Contrast zwischen Lehre und Leben der Philosophen und giebt eine sehr üble Schilderung von denselben. Und Quintilian sagt geradezu (Instit. I. Prooem.): „Bei den meisten bergen sich unter dem Namen der alten Philosophie die größten Laster." — Es geht ein Klang trostloser Verzweiflung durch die letzte Zeit vor Christus und die nächstfolgende hindurch. Tacitus bekennt: „Nie hat grauenvolleres Elend des römischen Volkes, nie haben so untrügliche Merkmale dargethan: die Götter wollen nicht unsre Wohlfahrt, sondern Rache." Der Naturforscher Plinius klagt: „Man kann nicht sicher entscheiden, ob die Natur für den Menschen eine bessere Mutter oder eine bösere Stiefmutter gewesen", und ein ander Mal: „Nichts ist armseliger und doch zugleich übermüthiger, als der Mensch. Das hülfloseste von allen Geschöpfen tritt er in die Welt, und mit Thränen begrüßt er den Tag seiner Geburt. O der Thorheit, bei einem solchen Anfang zu wähnen, man sei zum Stolze geboren! Unter so vielen und so großen Uebeln ist es noch das Beste, daß er sich das Leben nehmen kann!" Er wünscht sich daher selbst als die größte Wohlthat einen baldigen Tod, den er auch im J. 79 n. Chr. unter der Lava des Vesuv gefunden hat. — So endet überhaupt die ganze Geschichte der alten Welt unter den Trümmern ihrer früheren Herrlichkeit als eine große und ergreifende Tragödie.

Das Beste, was diese Zeit noch darbietet, ist die Sehnsucht und das Verlangen nach einem kommenden Erretter. Schon die bisherige Betrachtung hat uns zu zeigen versucht, wie die griechische Bildung und römische Weltherrschaft, die alttestamentliche Offenbarung, sowie die Vermischung von jüdischer Religion und heidnischer Philosophie das Christenthum vorbereitet haben. Dazu kommen zuletzt noch neben den messianischen Weissagungen des A. Testamentes die Hoffnungen auf einen Erlöser, die damals in verschiedenen Bildern und in größerer oder geringerer Klarheit durch die ganze Welt verbreitet waren, und wie die ersten Strahlen des Morgenroths die Sonne des neuen Tages verkündigten. Die Inder haben die Erwartung, daß am Ende des jetzigen Weltalters der Sünde, als zehnte Avatara, d. h. Verkörperung, der Gott Wischnu unter dem Namen Kalki im Fleisch erscheinen, die große Schlange Kaliga zertreten und ein großes Reich stiften werde, bis er endlich zum obersten Himmel zurückkehre. — Die Perser erwarteten einen Mann,

Oschanderbega, d. h. den Mann der Welt, der sie mit Religion und Gerechtigkeit schmücken werde. Nach dem Zendavesta wird unter dem Namen Sosiosch ein Ueberwinder des bösen Gottes Ahriman und seines Reiches der Finsterniß erscheinen. — Auch in der nordischen Götterlehre finden wir die Hoffnung eines goldenen Zeitalters deutlich ausgesprochen. Baldr, der Gute, der Liebling der Menschen und Götter, wird durch die tückische List des bösen Loki getödtet. Darüber trauern die Götter und alle Kreaturen. Seitdem mehrt sich Streit und Blutvergießen auf Erden und in dem Kampf der Riesen und Götter wird Odin mit den Asen (den guten Göttern) untergehen und die Welt vom Feuer zerstört werden; aber Vidar, der Siegreiche, wird das goldene Zeitalter wiederherstellen; eine neue Erde wird erstehen, in stetem Frühlingsschmuck und Segensfülle; kein Loki wird mehr auf ihr sein und Baldr kehrt zurück aus dem Tode; neu erstanden aus dem Untergang, wohnen dann Götter und Menschen friedlich neben einander. — Selbst der chinesische Weise Confucius hatte seinen Schülern die feierliche Versicherung gegeben, „daß ein Heiliger vom Himmel kommen würde, der alle Dinge wissen und alle Macht im Himmel und auf Erden empfangen würde". Die Bücher der Chinesen nennen ihn den erhabensten und schönsten Menschen, den Erstgebornen; „er wird das Weltall erneuern, die öffentlichen Sitten verändern, die Sünden der Welt büßen, unter Schmerz und Schmach sterben, den Himmel öffnen. Die Völker erwarten ihn, wie welke Pflanzen den Regen". — Bei den Griechen hat die messianische Hoffnung in der Prometheussage ihren tiefsten Ausdruck gefunden. An den Felsen geschmiedet spricht Prometheus das ihm allein bekannte Orakel aus, daß einst des Zeus Herrschaft aufhören werde durch einen Sohn Gottes, der mächtiger sein werde als Zeus, und er selbst erblickt seinen zukünftigen Befreier in Heracles. Aber diese Erlösung soll nur durch ein stellvertretendes Leiden geschehen, wie ihm Hermes verkündigt:

Von solcher Drangsal hoffe nicht ein Ziel, bevor
Als Stellvertreter deiner Qual ein Gott erscheint,
Bereit für dich in Hades' unbesonntes Reich
Zu steigen und zur finstern Kluft des Tartarus.

Dies geschieht, indem Chiron, der Sohn des Chronos, der gerechteste und weiseste der Centauren, sich für ihn opfert, während Heracles den Adler an seiner Brust tödtet und ihn von seiner Qual befreit. Aeschylus hat diese Sage zum Gegenstande einer dramatischen Trilogie gemacht, von der wir noch „den gefesselten Prometheus" besitzen, in welchem die tiefsten Gedanken der griechischen Welt von der Schuld- und Sühne und Erlösung der Menschheit ihren dichterischen Ausdruck finden, der fast zu einer Weissagung auf den wirklichen Erlöser Christus wird. — Noch deutlicher tritt diese Vorstellung eines stellvertretenden Leidens in dem Ideale des leidenden Gerechten bei Plato hervor, welches unwillkürlich an die Weissagung des Propheten Jesaias Cap. 53 erinnert. In jener Stelle (de republ. II, 361 f.) heißt es: „Stellen wir nun neben den Ungerechten den Gerechten, einen aufrichtigen Mann von edler Art, der nicht gut zu scheinen, sondern zu sein strebt. Zuerst muß die gute Meinung ihm genommen werden; denn wenn er als Gerechter erscheint, werden ihm als Gerechten Ehren und Geschenke zu Theil, so daß es dann ungewiß bleibt, ob er um der Gerechtigkeit willen, oder wegen der Ehren und

Geschenke ein solcher ist. Darnach muß er aller Habe beraubt werden außer der Gerechtigkeit und in Widerstreit mit seiner Obrigkeit gebracht, so daß er, während er nichts Ungerechtes gethan hat, für den Ungerechtesten gehalten wird, damit er uns ganz bewährt werde in der Gerechtigkeit, da er auch durch die üble Nachrede und Alles, was daraus entsteht, nicht bewegt wird, sondern unverändert bleibt bis zum Tode, indem er sein Leben lang für ungerecht gehalten wird, und doch gerecht ist. Sie sagen aber, daß der Gerechte, also beschaffen, gegeißelt, gebunden, geblendet werde, und nachdem er alle Qualen ausgestanden, an einen Pfahl geheftet werde, damit er nicht gerecht zu scheinen, sondern gerecht zu sein verlange." Selbst Rousseau, getroffen von der unwillkürlichen Beziehung dieser Stelle auf Christus, ruft überrascht aus: „Wenn Plato seinen idealen Gerechten malt, bedeckt mit aller Schmach des Verbrechens und würdig aller Preise der Tugend, so malt er Zug für Zug Jesus Christus: die Aehnlichkeit ist so treffend, daß alle Kirchenväter sie gefühlt haben und daß es nicht möglich ist, sich darüber zu täuschen."*) — Freilich hatte die alte Welt das Bewußtsein, daß dieses platonische Ideal des Gerechten wohl schwerlich zur Wirklichkeit kommen werde. Cicero sagt (Tusc. II, 22): „Ich wenigstens habe einen vollendeten Weisen noch nicht gefunden, sondern es hat die Philosophie eben nur gelehrt, wie ein solcher beschaffen sein müsse, wenn überhaupt je einer auf Erden erscheinen wird." — Die Hoffnung einer besseren Zukunft aber steigerte sich im Zeitalter des Kaisers Augustus, also um die Zeit Christi, fast zur directen Weissagung. So preist Virgil in seiner vierten Ekloge aus Anlaß des Friedens zwischen Antonius und Octavian, welchen der Consul Pollio vermittelt, und des Sohnes, der diesem geboren worden, mit begeisterten Worten den Anbruch des großen Weltfriedens und begrüßt den Neugebornen als den künftigen Wiederhersteller der Welt, von dem die sibyllinischen Bücher meldeten:

Schon das letzte Weltalter erscheint der Sibylle von Cumä:
Wieder von vorne beginnt der Jahrhunderte mächtiger Kreislauf.
Schon kehrt die Jungfrau zurück, es kehret das Reich des Saturnus,
Und ein neues Geschlecht entsteigt dem erhabenen Himmel. —
Sieh' mit gewölbeter Last das hocherschauernde Weltall,
Länder rings, und die Räume des Meers und die Tiefen des Himmels,
Sieh', wie Alles sich freut des kommenden Wonnejahrhunderts!

Den Kaiser Augustus feiert er (Aen. 6, 792 ff.) als den Gottessohn, der die goldene Herrschaft des Saturnus wiederherstellen und die ganze Welt sich unterwerfen werde, — wie auch Augustus sich auf Münzen als Heiland der Welt (salus generis humani) bezeichnete und sich selbst als Gott Apollo, welcher der Herrscher der erneuerten Welt sein sollte, darauf abbilden ließ. Selbst diese maßlosen Schmeicheleien und Ueberhebungen lassen uns die Sehnsucht und Hoffnung der damaligen Zeit erkennen. — Bestimmter weisen uns aber allgemein im römischen Reiche verbreitete Weissagungen geradezu nach Judäa, wohin die Völker des Abendlandes ihre hoffenden Blicke richteten.

---

*) Émile l. IV. t. 2. p. 109 sq.: „Quand Platon peint son juste imaginaire couvert de tout l'opprobre du crime et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jésus-Christ: la ressemblance est si frappante, que tous les pères l'ont sentée, et qu'il n'est pas possible de s'y tromper."

„Wie Noah ausschauete aus der Arche, ob noch kein Bergesgipfel heraustauchte aus der Fluth, an dem er anlanden und anlegen könnte, so schaueten die Frommen damals aus, ob er noch nicht käme, der ihnen Burg und Fels und Hafen sein sollte.“ Ja, auch durch die Heidenwelt ging ein wunderbares Regen und ein unklares Hoffen, daß in dieser Zeit von dem Morgenlande ein großer König ausgehen sollte. Suetonius, Tacitus und Josephus berichten einstimmig von einer solchen in der damaligen Zeit allgemein bekannten Sage. So erzählt Sueton (vita Vespas. c. 4 u. 5): „Durch den ganzen Orient hatte sich die alte und feste Meinung verbreitet, es sei vom Schicksal bestimmt, daß zur damaligen Zeit aus Judäa welche hervorgehen würden, die sich der Herrschaft der Welt bemächtigen würden.“ (Ebenso vergl. Tacitus Hist. 5, 13; 1, 10; 2, 1 u. 28. Josephus de bello Jud. 5, 3.) Und er kam, der ersehnte Erlöser der Welt, als nach dem ewigen Rathschluß Gottes endlich die Zeit erfüllet war.

„Die Völker haben Dein geharrt,
Bis daß die Zeit erfüllet ward;
Da sandte Gott von seinem Thron,
Das Heil der Welt, Dich, seinen Sohn.“ (Gellert.)

Zweiter Vortrag.

Das Leben Jesu von D. F. Strauß.

Inhalt: Einleitung. 1. Kirchliche Lehre von Jesu, dem Gottmenschen. Ebioniten. Gnostiker. Arianer. Oekumenische Symbole. Lehre der Reformatoren. Socinianer. Deisten. Naturalisten. Rationalisten. (S. 33—42.) 2. Ueberwindung des Rationalismus. Schleiermacher. Hegel. Romantik. Freiheitskriege. (S. 42—45.) 3. Jung-Hegelianer. Bekämpfung der Unsterblichkeitslehre. Kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Strauß 1835 f. Eindruck. Angriffe. (S. 45—49.) 4. Strauß' Leben Jesu für das deutsche Volk. 1864. Biographische Notiz. Verstimmung. Vergleichung mit den früheren Ausgaben. (S. 49—53.) 5. Anordnung und Inhalt des Werks. Evangelienkritik. Ablehnung des Wunders. Mythische Auffassung. (S. 53—60.) 6. Natürliche Entstehung des Christenthums. Gegengründe. (S. 60—64.) 7. Geschichtlicher Abriß des Lebens Jesu nach Strauß. Seine geschichtliche Methode. Jesu sittlicher Charakter und religiöses Bewußtsein. Gegengründe. (S. 64—68.) 8. Tendenz des Strauß'schen Lebens Jesu. Humanitätsreligion. Strauß' Schrift: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. (S. 68—72.) Schluß.

H. A.! In meiner ersten Vorlesung war ich bemüht, Ihnen ein Bild von der vorchristlichen Entwickelung als Vorbereitung auf die Geburt Jesu Christi zu geben. Diese zweite Vorlesung und die beiden folgenden wollen wir dazu anwenden, uns mit den neuesten Darstellungen des Lebens Jesu von Strauß, Renan und Schenkel auseinanderzusetzen. Heute soll uns vorzugsweise die erste dieser Darstellungen, „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von Dav. Friedr. Strauß" (Leipzig bei Brockhaus 1864) beschäftigen. Aber hier muß ich um Ihre gütige Erlaubniß bitten, zuvor in einer längeren Einleitung auseinandersetzen zu dürfen, wie ein solches Werk, und gerade in unserer deutschen theologischen Literatur, hat entstehen können. Da es nämlich den vorläufigen Schlußpunkt einer ganzen großen Entwickelungsepoche in unserer Geschichte der Kirche und Theologie bildet, so kann es auch in seiner Entstehung und seinem Wesen nur recht verstanden werden, wenn wir auf die Entwickelung dieser Geschichte selbst in ihren Hauptzügen vorher eingehen.

1. Die christliche Kirche hat von Anfang an im Leben Jesu eine unmittelbare Offenbarung Gottes anerkannt. Nach christlicher Lehre steht die Person Jesu zwar menschlich da mitten in der Menschheit, ragt aber zugleich unendlich über dieselbe hinaus und vereinigt in sich das Göttliche und Menschliche zur Einheit des Gottmenschen. Nach übereinstimmender Lehre der

gesammten christlichen Kirche ist Jesus Christus der eingeborne ewige Sohn Gottes, ausgegangen vom Vater und als Mensch in der Fülle der Zeiten geboren, um den Keim eines neuen göttlichen Lebens in die Menschheit zu legen und in ihr die Neuschöpfung einer geistigen Wiedergeburt zu vollziehen. Nach Vollendung dieses Erlösungs- und Versöhnungswerkes ist er nun als der Gottmensch erhöhet zur vollen göttlichen Majestät zur Rechten des Vaters: der bleibende Mittler und Versöhner zwischen Gott und den Menschen, der Spender aller himmlischen Gnaden, der Richter der Lebendigen und Todten. Daher haben auch die Christen schon seit der apostolischen Zeit dem erhöheten Gottmenschen göttliche Ehre und Anbetung erwiesen. Im N. T. werden sie geradezu als solche bezeichnet, die den Namen des Herrn Jesu Christi anrufen, und zwar nicht nur in der Apostelgeschichte (9, 14. 21; 22, 16), sondern auch in den Briefen des Apostels Paulus (1 Cor. 1, 2; 2 Tim. 2, 22). Und Plinius d. J., Statthalter von Bithynien, spricht in seinem Briefe an den Kaiser Trajan (Epist. X, 97) von Gesängen, welche die Christen in ihren Versammlungen Christo zu Ehren sängen, ihn damit göttlich verehrend.*)

Diese apostolische Auffassung des Lebens und der Person Jesu ist zwar nicht ohne Kampf zum Siege geführt. Schon in der apostolischen Kirche gab es die judaistische Secte der Ebioniten, welche zwar eine ungewöhnliche höhere Ausrüstung Jesu anerkannten, ihn aber doch immer als bloßen Menschen sich vorstellten, der nur dem Grade nach einen Vorzug vor den Propheten des A. T. habe. Andererseits dachten sich Viele der Gnostiker Jesus gar nicht als wahren Menschen, sondern als einen vom Himmel herabgestiegenen höheren Geist oder Engel, an welchem das Menschliche nur ein angenommener Scheinleib gewesen sei. Diese Ansichten waren bis ins dritte Jahrhundert mit der Lehre der Kirche im lebhaftesten Kampfe. Dazu kam noch am Anfange des vierten Jahrhunderts der große Arianische Streit, eine wesentliche Consequenz der Ebionitischen Lehre, welcher die ganze christliche Kirche aufs tiefste erschütterte, bis nach 80 Jahren etwa die Kämpfe im Innern der Kirche sich beruhigten, aber die außerhalb der Kirche stehenden Arianischen Parteien, besonders bei einigen deutschen Völkern, noch Jahrhunderte lang von der Gesammtkirche getrennt blieben. Das Resultat dieser Kämpfe aber war, daß die apostolisch-christliche Lehre von der Person Jesu Christi auf den großen Kirchenversammlungen zu Nicäa (325), Constantinopel (381) und Chalcedon (451) in den s.g. ökumenischen, d. h. für die ganze Christenheit gültigen Symbolen oder Bekenntnissen der Kirche festgestellt wurde.

An dieser christlichen Lehre hat das ganze Mittelalter kaum leise zu rütteln versucht. Während des Mittelalters hatte die christliche Weltanschauung ihre ausschließliche Herrschaft. Wie sich die äußere Welt der Christenheit im Statthalter Christi und im deutschen Kaiser, den beiden obersten Mächten der ganzen Erde, zusammenfaßte, so bildete auch die Welt des Geistes eine geschlossene Einheit. Zwar thatsächlich machte sich der heidnische Geist immer

---

*) „Affirmabant haec fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent“ etc.

wieder geltend; aber er mußte sich doch vor der mächtigen Autorität der Kirche beugen. Eine christliche Weltanschauung herrschte, die uns selbst in den großen Dichterwerken dieser Zeit, wie in den Erzeugnissen der bildenden Kunst entgegentritt. Selbst die heidnischen Philosophen Plato und Aristoteles führte der große Scholastiker Thomas Aquinas in seinem theologischen Lehrgebäude der Summa als Zeugen für die christliche Wahrheit auf. Die Vernunft diente dem Glauben, die Philosophie der Theologie, Alles zur Verherrlichung der Kirche, der höchsten Macht auf Erden. Erst kurz vor der Reformation finden wir einzelne Bestreiter der Lehre von der Person Jesu, die es aber höchstens bis zur Bildung von unbedeutenden Secten brachten, welche ohne frisches Leben aus sich zu entwickeln, bald wieder verschwanden.

Die Reformatoren selbst, sowohl Luther und Melanchthon in Deutschland, wie Zwingli und Calvin in der Schweiz, weit entfernt, die apostolische Lehre von der Person Jesu anzufechten, haben vielmehr dieselbe erst recht in den Vordergrund gestellt, da es ihnen vor Allem darauf ankam, den Erlöser, der in der römisch-katholischen Kirche durch das Priesterthum, den Heiligendienst und die Werthlegung auf Ceremonien und äußere gute Werke zurückgedrängt war, selbst wieder in seiner ganzen Größe und Herrlichkeit als den einzigen wahren Mittler und Versöhner zwischen Gott und den Menschen der Gemeinde vor Augen zu stellen, wie er im N. T. unverkennbar vorgezeichnet war.

Schon zur Zeit der Reformation tritt der Geist der Opposition gegen die evangelische Lehre uns zunächst in der Secte der Socinianer entgegen. Eine Reihe unruhiger Geister trat auf, welche besonders die kirchliche Trinitätslehre bekämpften. An ihrer Spitze standen die Italiener Lälius Socinus aus Siena (gest. zu Zürich 1562) und besonders sein Neffe Faustus Socinus (gest. 1604), der das System des Oheims in Schriften ausbildete. Er gab 1574 sein Hofamt zu Florenz auf und wandte sich nach Deutschland und Polen, wo er der Mitttelpunkt der s.g. Unitarier wurde, die besonders in Polen und Siebenbürgen eine socinianische Gemeinschaft bildeten. Der Socinianismus erkennt zwar die Offenbarung und Autorität der Schrift an; aber er macht sein subjectives Denken zum Maßstab aller religiösen Wahrheit. Das Wesen des Christenthums besteht ihm in der Lehre von der Unsterblichkeit. Zu diesem Behufe ist Christus erschienen und auferstanden. Aber Jesus ist nicht göttlicher Natur, nicht der ewige Sohn Gottes, wenn auch kein gewöhnlicher Mensch. Als Sohn der Jungfrau Maria hat er vollkommen heilig und gerecht gelebt; darum ist er auch zum Herrscher der Welt erhoben und göttlich zu verehren.*)

---

*) Nach Dorner's Christologie lehren die Socinianer: „Christi Einzigkeit besteht darin, daß er Gottes eingeborner und natürlicher Sohn ist. Erstens durch die Empfängniß der Maria vom heiligen Geiste. Ein männlicher Same wird durch Gott in die Jungfrau hineingeschaffen, wodurch Jesus frei blieb von der sündlichen Neigung anderer Menschen, ja eine heilige Willensrichtung von Natur erhielt. Zweitens ward er gesalbt von dem heiligen Geist bei der Taufe. Obwohl er aber Gottes Sohn und gesalbter König schon auf Erden war, so hat er doch sein eigentliches Regiment erst durch Vermittelung seines Todes, nach seiner Erhöhung angetreten, dadurch ist er Sohn Gottes im eminentesten Sinne geworden."

Abgesehen von dieser Secte der Socinianer stand bis ins 18. Jahrhundert herab die biblisch-kirchliche Auffassung der Person und des Lebens Jesu in ungeschwächtem Ansehen. Die ersten Angriffe gegen dieselbe gingen von England aus. Hier hatte sich während der politischen Wirren des 17. Jahrhunderts, besonders durch den Widerspruch der großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen gegen die Theologie der anglicanischen Hochkirche, eine religiöse Ansicht gebildet, die wir gewöhnlich mit dem Namen Deismus bezeichnen. Grundzug dieser Ansicht ist das Streben, die natürliche Religion oder das innere Licht der Vernunft an die Stelle des positiven Christenthums zu setzen. Schon 1516 hatte der Katholik Thomas Morus in seinem Buche „Utopia" diese Ansicht ausgesprochen, ausgebildet aber wurde sie erst in dem Jahrhundert von 1640—1740. Diese Deisten, auch Freidenker oder Naturalisten genannt, lehrten zwar, daß Gott die Welt geschaffen habe, aber nach der Schöpfung greife er als der über- und außerweltliche (transscendente) Gott nicht ferner in die Weltregierung ein; vielmehr regiere die Welt sich selbst nach den von Gott ihr bei der Schöpfung verliehenen Naturgesetzen; wie ein Uhrwerk, das aus der Hand des Künstlers hervorgegangen, derselben nicht ferner bedarf, sondern aufgezogen so lange im Gange bleibt, bis es abgelaufen ist. Von solcher Grundanschauung kam man natürlich bald zu der Consequenz; auch eine übernatürliche Offenbarung Gottes in Christo und die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften, welche von derselben berichten, zu bestreiten. Den Anfang machte Lord Herbert von Cherbury (gest. 1648); Andere wie Toland, Tindal, Woolston, Bolingbroke u. s. w. folgten. Zunächst ging aber diese ganze Richtung nicht aus einem frivolen, sondern ernst-sittlichen Geiste hervor. Das Christenthum sollte eben nur auf die allgemeinen religiös-sittlichen Grundlagen des Lebens zurückgeführt werden. Das Dasein Gottes, die Pflicht seiner Verehrung, Tugend und Frömmigkeit als der wahre Gottesdienst, die Pflicht die Sünde zu bereuen und zu lassen und der Glaube an die göttliche Vergeltung: diese fünf Sätze sind nach Herbert die „Grundsäulen der reinen Religion". Als derselbe seine Schrift „Von der Wahrheit und ihrem Unterschied von der Offenbarung 1624" vollendet hatte, war er voll Zweifel, ob ihre Herausgabe zur Verherrlichung Gottes gereichen werde. Da flehte er auf seinen Knien Gott um Erleuchtung darüber an: „Gieb mir ein Zeichen vom Himmel; wo nicht, so werde ich mein Buch unterdrücken!" „Ich hatte kaum diese Worte ausgeredet — so erzählt er selbst — als ein lautes und doch zugleich sanftes Getöse vom Himmel kam, keinem Schalle auf Erden gleich. Dies richtete mich dermaßen auf und gab mir eine solche Befriedigung, daß ich mein Gebet für erhört hielt." — Bald aber ging man weiter und erklärte allen Offenbarungsinhalt der Schrift für selbstsüchtige Erfindung der Priester. Besonders richteten sich die Angriffe der Deisten gegen die Wunder der heiligen Schrift. Während Toland, Bolingbroke, Morgan u. A. ihre Bestreitung der Wunder noch vorzugsweise auf das A. T. beschränkten, machte bereits Thomas Woolston (gest. 1733) das unmittelbare Eingreifen des Göttlichen im Leben Jesu, seine Wunderthätigkeit und Auferstehung zum Gegenstande seiner spöttelnden Kritik, indem er namentlich die Wundererzählungen der Evangelisten entweder geradezu als albern und phantastisch darstellte, oder höchstens als symbolische Darstellungen gewisser Wahrheiten, ohne historischen Werth, gelten ließ. So deutet

er z. B. allegorisch die fünf Hallen am Teiche Bethesda als die fünf Bücher Mosis, als Eingänge in das Haus Christi; die Kranken sind die Unwissenden und Buchstabenmenschen; der Engel steigt zu ihrer Heilung herab, d. h. der Geist der mystischen Auslegung erregt sie; die 38 Jahre der Krankheit sind 3800 Jahre, und zwar 2000 Jahre der Gesetzeszeit und 1800 unter dem Evangelium. Der Kranke erhebt das Bett des Buchstabens u. s. w. So wurde der englische Deismus zu einer Verneinung der Offenbarung, die nur noch Gott, Tugend und Unsterblichkeit übrig ließ. Zuletzt gerieth er aber in völligen Skepticismus, also in den Zweifel an aller Wahrheit, besonders durch den Philosophen David Hume (gest. 1776) und löste sich selbst auf, indem andere religiöse Bewegungen Englands, besonders das Auftreten des Methodismus, die deistische Richtung in den Hintergrund drängten.

Von England verpflanzten sich diese Ansichten der Deisten zuerst nach Frankreich, wo sie einen empfänglichen Boden fanden, nur mit dem Unterschiede, daß, während die englischen Deisten im Ganzen noch größeren Ernst und Frömmigkeit sich zu bewahren wußten, der französische Naturalismus mehr und mehr in Frivolität oder crassen Materialismus umschlug. Die Freidenker wurden hier zu „starken“ oder „Schöngeistern“ (esprits forts, beaux esprits). Auf Grund eines Epicuräismus, welcher das sinnliche Wohlbehagen zum obersten Gesetz des Lebens machte, bildete sich diese freigeisterische Denkweise aus, von einer großen Zahl geistreicher Schriftsteller vertreten, welche die Revolution vorbereiten half. Rousseau hatte zwar religiöses Gefühl, auch den Glauben an Gott und die Hoheit des Christenthums, wie seines Stifters wiederholt anerkannt; aber er zerstörte den Sinn für das geschichtlich Gewordene durch seinen Traum von einem Naturzustande, in welchem er allein die Heilung für die Schäden der menschlichen Gesellschaft sah, einen Traum, den schon Goethe mit seiner scharfen Satyre gegeißelt hat. Voltaire, dessen Witz sein Zeitalter beherrschte, mißhandelte mit seiner Satyre Christenthum und Kirche und haßte Christum, wie sein oft wiederholtes Wort „écrasez l'infame!“ bezeugt. Ja, er glaubte den Sturz Christi von dem Throne seiner Herrschaft über die Geister bereits für die nächsten Decennien prophezeien zu können. Die französische Encyklopädie Diderot's und d'Alembert's, deren Einfluß ungemein groß war, ruhte auf einer ordinären Sinnlichkeitstheorie und einer entsprechenden Gesinnung. Und um den deutschen Baron Holbach sammelte sich ein Kreis von Materialisten, aus dem unter andern das berüchtigte Système de la nature (1770, 2 Bde.) hervorging, ein Buch, voll des crassesten Materialismus, das sich sogar den Tadel Voltaire's zuzog. Dieses System gipfelt in dem Satze: „Der Mensch ist nur Materie, Denken und Wollen sind Bewegungen des Gehirns; der Glaube an Gott, wie die Annahme einer Seelensubstanz beruht auf einer Verdoppelung der Natur, auf einer falschen Unterscheidung zwischen Geist und Materie; von einer Freiheit des Menschen kann so wenig die Rede sein, als aon einer Unsterblichkeit; die Selbstliebe, das Interesse ist das einzige Princip des Handelns, und die menschliche Gesellschaft beruht auf einem System gegenseitiger Interessen!“ — So war die negative Richtung, von der Leugnung der Gottheit Christi ausgehend, schließlich bei der Leugnung des Geistes überhaupt angelangt.

Auch nach Deutschland drangen bald mit diesen französischen Schrift-

stellern ihre leichtfertigen Ansichten, besonders in die höheren Kreise der Gesellschaft; vorzugsweise gab der Hof Friedrich's des Großen, an welchem ein Voltaire, Maupertuis, de la Mettrie u. A. ihre freidenkerischen Grundsätze ungescheut aussprachen, das Beispiel einer gleichen Verachtung gegen die christliche Lehre und Geschichte, nur daß sie in Deutschland mehr den sittlichen Ernst der englischen Deisten und die strengere Form der Wissenschaftlichkeit annahmen. Hauptsächlich aber wurden die deistischen Einwürfe gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien durch die s.g. Wolfenbüttel'schen Fragmente eines Ungenannten, nämlich des Herm. Samuel Reimarus, Rectors zu Hamburg (gest. 1765) verbreitet, welche Lessing seit dem Jahre 1774 stückweise herausgab, obwohl selbst Mendelssohn, der Popularphilosoph der deutschen Aufklärung, entschieden von der Veröffentlichung abrieth, weil die Angriffe auf die Bibel zu weit gingen, unbillig und voreingenommen wären. Weder im A., noch im N. T. vermag Reimarus eine göttliche Geschichte zu finden; der Plan Jesu ist ihm ein politischer, sein Verhältniß zu Johannes dem Täufer ein verabredeter Handel, wobei es darauf hinausläuft, daß der Eine den Andern beim Volke empfehlen soll. Der Tod Jesu ist eine von ihm keineswegs vorausgesehene Vereitelung seiner Absichten; sein Wort am Kreuz: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! spricht die verzweifelnde Klage über das Mißlingen seines politischen Planes aus. Aber seine Jünger haben durch das betrügerische Vorgeben seiner Auferstehung und eine schlaue Aenderung ihres Lehrsystems den politischen Plan in einen religiösen umgewandelt und aus Jesus einen religiösen Messias gemacht. Neuerdings hat noch Strauß das Andenken des „Herm. Samuel Reimarus und seiner Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" erneuert (1862). Lessing selbst schrieb vier Jahre später (1778) seine „Neue Hypothese über die Evangelisten als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet", ein Schriftchen von zwei Bogen, welche aber die fruchtbaren Keime aller späteren Forschungen über diesen Gegenstand enthalten.

Die Wolfenbüttel'schen Fragmente und die Art, wie ihr berühmter Herausgeber sich ihrer annahm, erregten in Deutschland ein ungeheures Aufsehen und brachten eine Bewegung hervor, wie seit der Reformation auf dem kirchlichen Gebiete keine dagewesen war. Seit jener Zeit hat der Streit über den historischen Werth der Evangelien und die Frage nach dem eigentlichen Gehalte der evangelischen Geschichte niemals wieder ganz geruht. Die Theologen selbst gingen fortan in zwei Hauptlager aus einander. In dem einen pflanzte man das Panier der kirchlichen Orthodoxie auf, in dem andern folgte man der Fahne der Vernunft; dort standen die Supranaturalisten, hier die Rationalisten. Der Rationalismus gewann bald das Uebergewicht in der theologischen Welt und schlug tiefe Wurzeln im Volke; fast ein halbes Jahrhundert hindurch war derselbe die herrschende theologische Ansicht in Deutschland, und sein Einfluß auf den Glauben der Gemeinde ist noch viel nachhaltiger gewesen. Tholuck in seiner „Geschichte des Rationalismus" (Erste Abtheilung, 1865) giebt S. 98 folgende Grundideen der Aufklärung an: 1. der gesunde (d. h. von der alltäglichen und sinnlichen Erfahrung ausgehende) Menschenverstand (die Vernunft) ist die höchste Norm der Entscheidung in Glaubenssachen; 2. die natürliche Religion ist der wesentliche Inhalt aller Religionen, auch der christlichen; 3. die Moral ist der wesentliche

Inhalt der natürlichen Religion; 4. die heilige Schrift ist eine historisch unzuverlässige Quelle, und die Inspiration derselben eine grundlose Voraussetzung. — Eine philosophische Stütze gewann der Rationalismus an Kant, der in seiner „Kritik der reinen Vernunft" bewies, daß alles Denken nur subjectiv sei, wir demnach von Gott und dem Uebernatürlichen überhaupt mit objectiver Gewißheit Nichts wissen, also auch das Dasein Gottes nicht philosophisch beweisen können. Nur eine sittliche Gewißheit gebe es im Gewissen, wie Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" zeigt. Gott, Unsterblichkeit und Vergeltung sind für ihn praktische Postulate, auf deren Grundlage er seine Sittenlehre erbaut. Dem Sittengesetz zu gehorchen ist unbedingte Pflicht für einen Jeden. Der kategorische Imperativ: Du sollst! bestimmt die Sittlichkeit des Menschen. Allerdings eine Moral für die Knechte, nicht für die freien Kinder des Hauses, wie Schiller sich in seiner Abhandlung über Anmuth und Würde gegen Kant äußert: „Er ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solon's noch nicht werth und empfänglich schien. Aus dem Sanctuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert und fragte wenig darnach, ob es Augen giebt, die seinen Glanz nicht vertragen. Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?" (Bd. 11, 354). — Alle Religion aber hat nach Kant nur Werth, insofern sie der Moral dient. Die Religion ist nur eine Handhabe für die Moral, die christliche unter den bestehenden Religionen allerdings die beste, Christus das Ideal der Sittlichkeit. Wie weit der historische Christus dieses Ideal verwirklicht hat, läßt sich nicht entscheiden; schwerlich stimmte er mit demselben vollkommen überein. Darum haben wir uns auch nicht an den historischen Christus zu halten, sondern an den idealen, d. h. an die Idee der sittlichen Vollkommenheit, die wir im Leben zu verwirklichen suchen sollen. — Das sind die Elemente der Kant'schen Moralphilosophie, aus denen der edlere moralische Rationalismus seine beste Nahrung zog. Daher strich der Rationalismus alle unmittelbare Offenbarung, Wunder und Weissagung aus der heiligen Schrift und reducirte Alles auf die Moral, indem er noch den persönlichen Gott, die sittliche Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele unangetastet stehen ließ. Nach dem Grundsatze, nur das für einen wesentlichen Bestandtheil des religiösen Glaubens anzunehmen, was vor der Kritik der Vernunft sich bewährt, Alles aber, was über die Vernunft hinausgeht, zu verwerfen oder doch dahingestellt sein zu lassen, konnte der Rationalismus die evangelische Geschichte weder historisch als die Darstellung wirklicher übernatürlicher Vorgänge auffassen, noch dogmatisch diesen Wundern einen bleibenden Werth für den religiösen Glauben beilegen. Dabei trat er aber noch mit einer gewissen Ehrfurcht vor das große biblische Gemälde und erkannte das Wehen des göttlichen Geistes in dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristenthums bereitwillig an. Mit der frivolen Philosophie eines Voltaire und ähnlicher Geister, welche das Christenthum und die Religion überhaupt verspotteten, machte der Rationalismus nicht gemeinsame Sache. Der bessere Theil der Rationalisten bestrebte sich, aus der christlichen Ueberlieferung, nach Ausscheidung dessen, was nur zeitliches Interesse gehabt zu haben schien, einen Rest gereinigter Lehre von unbestreitbarer Wahrheit und bleibendem praktischem Werthe zu gewinnen und auch für die

denkenden Mitglieder der Gemeinde zur inneren Ueberzeugung zu erheben. Auf diesem Wege wurde besonders die menschliche Erhabenheit und Größe des Erlösers, die Lauterkeit und Tiefe seines Gottesbewußtseins und was außerdem noch von ihm, als dem größten Wohlthäter der Menschheit, gerühmt werden konnte, in möglichst helles Licht gesetzt. — Uebernatürliches in seiner Person, Wunderbares in seinem Leben konnte freilich der Rationalismus nicht anerkennen. Da Solches aber in den Evangelien unstreitig enthalten ist, und die Berichterstatter doch nicht der absichtlichen Fälschung beschuldigt werden durften, so suchte man um den Widerspruch, so gut es eben gehen wollte, herumzukommen. Zunächst dehnte man den Begriff des Natürlichen in Bezug auf Jesus möglichst weit aus und gab zu, daß, in Folge der höchsten Steigerung aller geistigen und sittlichen Kräfte in seiner Person, von ihm auch Thaten geschehen seien, die das Gewöhnliche weit hinter sich ließen und darum von seiner Umgebung leicht für wirkliche Wunder angesehen werden konnten. Auf diese Weise suchte man namentlich einen bedeutenden Theil der Krankenheilungen Jesu, für welche man auch wohl ärztliche Kenntnisse oder die Gabe des Magnetisirens bei ihm voraussetzte, begreiflich zu machen. In andern Fällen nahm man eine auffallende Fügung von Umständen und Zufälligkeiten an, welche den Schein des Wunderbaren erzeugt haben sollten. Sodann verschmähte man auch nicht, die dichtende Sage zu Hülfe zu nehmen, welche frühzeitig die Person Jesu mit einem mythischen Schleier umgeben habe, so daß bald natürliche Ereignisse seines Lebens ins Wunderbare ausgeschmückt, bald Aussprüche desselben in die Erzählung von Wundern eingekleidet worden seien. Endlich stand man nicht an, die Evangelisten oder deren unbekannte Gewährsmänner als befangene und darum wenig zuverlässige Referenten darzustellen, welche den Vorgang bald unrichtig auffaßten, bald ungenau wiedererzählten. Daher sei es eben Aufgabe des Erklärers, durch Ausscheidung der subjectiven Zuthaten und Mißverständnisse den einfachen natürlichen Kern der Geschichte herauszufinden. Nach diesem Grundsatze löste der Heidelberger Professor Dr. Paulus die meisten evangelischen Wunder in die einfachsten Ereignisse auf. Jener wunderbare Stern, der den Weisen voranleuchtete, war eine Stalllaterne; die Verwandlung des Wassers in Wein war ein Hochzeitsscherz, den Jesus sich erlaubte, was man dann in später Nachtstunde, da die Gäste schon trunken waren, für ein Wunder ausgab. Wenn erzählt wird, daß Jesus auf dem Meere gewandelt sei, so hatten die Jünger sich entweder selbst getäuscht, oder ihre Erzählung wurde von Andern mißverstanden: Jesus wandelte nicht auf, sondern an dem See hin. Oder wenn er 5000 Menschen mit wenigen Broden und Fischen wunderbar gespeist haben soll, so ist an dieser Auffassung nur der unvollständige Bericht schuld: Jesus vertheilte die Brode und Fische, welche ihm gerade zur Hand waren, soweit sie reichten, in seiner nächsten Umgebung unter einige Wenige, veranlaßte aber dadurch die Uebrigen, ihre mitgebrachten Vorräthe gleichfalls hervorzuholen und mit denen, welche zufällig Nichts von Hause mitgenommen hatten, zu theilen.

In dieser Weise glaubte der Rationalismus die wunderbaren Erscheinungen im Leben Jesu begreiflich machen zu können. Gegen die leichtfertige und frivole Art, wie der englische Deismus und besonders der französische Naturalismus die evangelische Geschichte behandelt hatte, lag in der deutschen rationalistischen Auffassung allerdings ein Fortschritt; aber weder die Art, wie

dieselbe zu Stande kam, noch das Ergebniß, welches sie lieferte, konnte auf die Dauer befriedigen. Denn der Jesus der Rationalisten ist nicht der Sohn Gottes, sondern nur ein weiser, tugendhafter Mensch, und nicht Wunder sind es, die er vollbringt, sondern Thaten der Freundlichkeit und Menschenliebe, oder auch des Zufalls und guten Glücks. Das rationalistische Christusbild läßt nicht nur das Gefühl kalt, die Phantasie leer, das Gemüth gleichgültig, sondern auch der Verstand begreift bei ernsterem Nachdenken nicht, wie dieser weise Rabbi von Nazareth, dieser aufgeklärte und zur Strafe für seinen Aufklärungseifer aus Priesterhaß und Neid gekreuzigte Jude, dazu gekommen ist, eine Weltreligion zu stiften und auf Jahrtausende hinaus der gesammten Kulturentwickelung ihre Bahnen vorzuschreiben. Der rationalistische Christus an sich ist zwar eine durchsichtige, begreifliche Figur; man begreift aber nicht seine Wirkung; dazu fehlt ihm die ursprüngliche Gemeinschaft mit dem Göttlichen. Darum ist auch mit ihm keine neue Offenbarung eingetreten, kein neuer schöpferischer Wendepunkt in der Weltgeschichte gesetzt. Gegenstand des frommen Glaubens kann ein solcher Christus auch nicht sein, und wie um ihn eine christliche Gemeinde und in dieser ein Cultus seiner Person sich je hat bilden können, bleibt ein vollkommenes Räthsel, was auch jetzt ziemlich allseitig, selbst von Strauß und Schenkel zugegeben wird.

2. Ein Fortschritt also über den Standpunkt des Rationalismus konnte nicht ausbleiben. In erster Linie eröffnete nun eine gründlichere Geschichtsforschung und eine richtigere Schrifterklärung Gesichtspunkte, welche neue Anschauungen von den urchristlichen Zuständen und von der Person und den Thaten des Erlösers gewährten. Während Neander, Gieseler, Hase u. A. die Geschichte des Urchristenthums in helleres Licht stellten, brachten Andere, wie de Wette und Meyer, wieder eine sorgfältige Schrifterklärung zu Ansehen, welche nach den Regeln der grammatisch-historischen Auslegung den wahren Sinn der biblischen Schriftsteller feststellte und anerkannte, daß das Uebernatürliche wenigstens auf exegetischem Wege aus dem Leben Jesu nicht entfernt werden könne.

Hiermit war der rationalistischen Lehre das biblische Fundament genommen. Aber auch auf speculativem Wege sollte der Rationalismus bald überwunden werden. Zwei Männer waren es besonders, in welchen man die Begründer eines wissenschaftlich gesicherten Glaubens begrüßte, der den Forderungen des religiösen Bedürfnisses und der speculativen Vernunft, wie dem Inhalt der geschichtlichen Ueberlieferung gleichmäßig zu entsprechen schien: Schleiermacher und Hegel. Schleiermacher, der große Erneuerer der Theologie unseres Jahrhunderts, legte aus seinem tief-religiösen Bewußtsein in das Christusbild, das er gezeichnet hat, die Züge eines wahrhaft göttlichen Seins und Lebens hinein und gestaltete das Ganze mit künstlerischer Hand. Er erkannte im Christenthum die absolut-wahre Religion, die Versöhnung des Menschen mit Gott, die Einigung des Endlichen mit dem Unendlichen. Aus der absoluten Vollkommenheit des Christenthums schloß er zurück auf die seines Stifters; in Christo müsse das Gottesbewußtsein in absoluter Kraft, also Gott in Form des Bewußtseins das allein Wirksame gewesen sein. Die Wunder im Leben Jesu zwar erkannte Schleiermacher weder als schlechthin übernatürlich, noch als Beweise der Wahrheit seiner Religion an, und er

suchte sie soweit als möglich zu beseitigen — hierin zeigt sich noch ein Ueberrest der rationalistischen Periode, den Schleiermacher nicht völlig überwunden hat; daher auch die ächt rationalistischen Mittel, deren er sich mitunter zur Erklärung der Wunder bediente. Aber doch fand er es ganz in der Ordnung, daß von demjenigen, der die Geister so tief erregte, eigenthümliche Wirkungen auch auf die leibliche Seite, wenigstens der menschlichen Natur, ausgingen. Schleiermacher's theologischer Einfluß wurde bald ein ungemein allseitiger und tiefer. Es sammelte sich um ihn eine zahlreiche und überaus thätige Schule, welche die Ideen ihres Meisters mit Begeisterung aufnahm und weiter entwickelte. Ja, man kann mit Recht behaupten, seit Luther und Calvin hat kein theologisches System solche Erfolge gehabt, wie das Schleiermacher'sche.

Während Schleiermacher vom Standpunkte des christlichen Bewußtseins aus zur Idee des Gottmenschen aufstieg, entwickelte gleichzeitig die neueste Philosophie denselben Begriff aus dem Wesen des Göttlichen selbst. Nachdem schon Spinoza — allerdings pantheistisch — Gott als die absolute Einheit des Geistes und der Materie aufgefaßt, Kant nach seiner Sittenlehre im Gewissen eine stetig fortgehende Offenbarung des Göttlichen anerkannt, Schelling aber die Berührung des Unendlichen und des Endlichen im menschlichen Geiste als eine ewige Menschwerdung Gottes bezeichnet hatte, ging Hegel noch einen Schritt weiter, indem er das Absolute als einen Prozeß auffaßte und das Wesen Gottes geradezu darin setzte, daß er nicht als ein sprödes Unendliches außer und über dem Endlichen verharrt, sondern vermöge jenes ewigen Prozesses in dasselbe eingeht, in ihm sich beschränkt und persönlich wird, um dann aus demselben wieder in sich selbst zurückzukehren. Damit war der philosophische Ausgangspunkt einer neuen Offenbarungstheorie gefunden, aus welcher zunächst die Menschwerdung Gottes überhaupt, sodann die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo abgeleitet wurde. Hegel selbst, noch mehr aber seine Schüler Daub, Marheineke, Göschel, Conradi, Rosenkranz u. A. wiesen dabei ausdrücklich auf die Uebereinstimmung des Ergebnisses der Speculation mit der biblischen und kirchlichen Lehre hin. In Christo, als dem Gottmenschen, war nach Rosenkranz die göttliche Macht über die Natur concentrirt; er konnte nicht anders wirken als wunderbar, und das Wunderbare, was uns befremdet, war ihm das Natürliche. Seine Auferstehung, sagt Conradi, ist die nothwendige Folge der Vollendung seiner Persönlichkeit und darf so wenig befremden, daß es vielmehr befremden müßte, wenn sie nicht erfolgt wäre. — Somit schien die Versöhnung der Kirchenlehre mit der Philosophie bewerkstelligt, die Vermittelung zwischen Glauben und Wissen vollzogen zu sein, eine Aufgabe, an der die Wissenschaft Jahrhunderte hindurch vergebens sich abgearbeitet hatte. Kein Wunder, daß nach solchen Erfolgen die Hegel'sche Philosophie nicht nur als Retterin des schon fast aufgegebenen Bibelglaubens mit Enthusiasmus begrüßt, sondern auch von der Regierung begünstigt und von der politischen und kirchlichen Restauration benutzt wurde. Sie erhielt nicht blos eine wissenschaftliche, sondern eine überaus praktische Bedeutung, namentlich in Preußen, wo sie geraume Zeit hindurch die Macht einer Staatsphilosophie behauptete.

Inzwischen hatte die kirchliche Rechtgläubigkeit auch von andern Gebieten her Unterstützung und Förderung erhalten. Der poetische Aufschwung, welcher am Anfange des 19. Jahrhunderts in der Romantik sich kundgab, stand im

schroffsten Gegensatz zu der Prosa und nüchternen Verstandesaufklärung des Rationalismus. Es lag in der romantischen Begeisterung eines Tieck, Novalis, Schlegel, Arnim, Brentano u. A. ein gewaltiger Drang, das Unendliche durch Sinn und Gefühl zu ergreifen, das Göttliche als ein in der Geschichte und im Menschengeiste Gegenwärtiges auszusprechen. Von der Poesie aus wurde wieder der Weg zur Religion gebahnt. Die buntfarbige Welt des Wunderbaren war recht eigentlich das Element, in welchem die Romantik sich heimisch fühlte; man schwelgte förmlich in dem Uebernatürlichen.

So ging die wissenschaftliche und poetische Richtung im Ganzen auf ein engeres Anschließen an den Glauben der Kirche und ein Vertiefen in ihre Geheimnisse. Daß aber die neu erwachte religiöse Begeisterung mehr als ein vorübergehender Rausch wurde, und daß sie nicht blos auf die kleinen Kreise der Gebildeten beschränkt blieb, sondern dem ganzen Volke sich mittheilte, das war die Wirkung nicht des dichterischen Aufschwungs oder der philosophischen Speculation, sondern der Noth und des Ernstes der Zeit. Unter dem Druck der Napoleonischen Gewaltherrschaft, noch mehr mit den Freiheitskriegen, die jene zerbrachen, kam über das deutsche Volk ein neuer religiöser Geist. Jener Lebensernst, welcher damals das deutsche Volk erfüllte, jener Todesmuth, welcher den größten Gefahren freudig entgegenging, jenes Hoffnungsgefühl, welches durch keinen noch so harten Schlag unterdrückt werden konnte, jene Dankesfreude nach ruhmreich errungenem Siege hatten ihren Halt in der Religion und führten auf sie als die letzte Quelle aller Erhebung und alles Trostes zurück. Im Namen des „alten deutschen Gottes", dessen flammende Feuerzeichen im Osten aufgegangen waren, sind vor 52 Jahren die deutschen Jünglinge und Männer aufgestanden, um das Joch des fremden Drängers zu zerbrechen. Wir dürfen nur die Namen eines Arndt, Stein, Scharnhorst, Rückert, Körner und Schenkendorf erwähnen, um daran zu erinnern, wie hoch damals die Wogen der frommen Begeisterung gingen und wie theuer das Kleinod des Glaubens gehalten wurde. Durch alle Lieder jener Zeit, die das Feuer der nationalen Begeisterung mächtig entzündeten, geht ein religiöser Ton hindurch. In den Schlachtgesängen Körner's, den geharnischten Sonetten Rückert's, den Liedern Arndt's und Schenkendorf's weht dieser religiöse Hauch, der die religiös-sittliche Erhebung und Erneuerung des Volkes mächtig belebte. Diese religiöse Wiedergeburt des deutschen Volkes nach der Rettung aus großer Gefahr, dieses fromme Dankgefühl, in welchem die ganze Nation die Hände zum Herrn der Heerschaaren erhob, bereitete den Boden vor, in welchem der Same der Rechtgläubigkeit die reichlichste Nahrung fand. Die Begeisterung, mit welcher das protestantische Deutschland im Jahre 1815 das 300jährige Gedächtnißfest der Reformation beging, war der Ausdruck des allgemein wiedererwachten religiösen Lebens.

Natürlich, daß der Rationalismus in immer größeren Verfall gerieth. Zwar standen die Häupter der jüngeren rationalistischen Generation, Gesenius (gest. 1842), Röhr (gest. 1848), Bretschneider (gest. 1848), Wegscheider (gest. 1849) und Dav. Schulz (gest. 1854) noch auf dem Plane, aber ihre Kraft war gebrochen. In der Gemeinde war der Rationalismus allerdings noch die vorherrschende Richtung; aber auch hier stieß er schon auf pietistische, altlutherische und streng-kirchliche Elemente, und in den höheren

Kreisen der Gesellschaft galt er bereits für altmodisch, in der Wissenschaft für überwunden. Das Jahr 1830, in welchem die evangelische Kirche das 300jährige Jubiläum der Uebergabe der Augsburgischen Confession feierte, kann als der Zeitpunkt bezeichnet werden, in welchem das Glaubensbekenntniß der Kirche auch seine praktische Geltung wieder erlangte. Als in demselben Jahre die Evangelische Kirchenzeitung es wagen durfte, Wegscheider und Gesenius in Halle wegen ihrer akademischen Vorträge öffentlich in Anklagestand zu versetzen und ihre Entfernung vom Lehrstuhl zu verlangen, da schien der Rationalismus für immer abgethan zu sein und zog sich seitdem in immer engere Kreise des Volkes zurück.

3. Aber der Friede war damit doch nicht geschlossen. Auf einer andern Seite brach der Streit von Neuem aus. Den Rationalismus zwar hatte die Wissenschaft überwunden; aber auf ihn folgte die Periode des Pantheismus, welcher auch die religiösen Grundwahrheiten des Rationalismus, den persönlichen Gott, die sittliche Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele aufhob. Man konnte nicht bei einem überweltlichen (transscendenten) Gott stehen bleiben, der die Welt nur von außen bewegt.

> Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
> Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
> Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
> Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
> So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
> Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.
> (Goethe, Sprüche in Reimen, 3, S. 3 f.)

Nach der Lehre des modernen Pantheismus sind Gott und Welt nicht wesensverschieden, nur die Innenseite und Außenseite derselben Sache. Der Pantheismus hebt alle Religion auf. Weil sein Gott selbst nicht persönlich ist und kein persönliches Verhältniß zu uns hat, so können wir auch kein persönliches Verhältniß zu diesem Gott haben. Es giebt keinen Glauben, keine Liebe, keine Hoffnung, kein Gebet zu diesem Gott. Auch die Sittlichkeit ist aufgehoben, weil die Grundbedingung derselben, die Freiheit des Willens fehlt. Der Nothwendigkeit, welche Alles beherrscht, kann sich auch der Mensch nicht entziehen. Weil aber der Mensch nicht frei ist, so giebt es auch keine sittliche Verantwortlichkeit, keine Vergeltung, kein Leben nach dem Tode, sondern nur ein Untergehen des Einzellebens im allgemeinen Leben. — Diese letzte Frage über die Unsterblichkeit wurde zuerst Gegenstand des philosophischen Streites. Nachdem schon L. Feuerbach (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit 1830) und Blasche (philosophische Unsterblichkeitslehre 1831) die christliche Lehre von der Unsterblichkeit angegriffen hatten, wies Fr. Richter (die Lehre von den letzten Dingen 1833) aus der Hegel'schen Philosophie nach, daß von einer persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes ebenso wenig, wie von einem persönlichen Gott oder einem Gottmenschen als Individuum die Rede sein könne, da das Göttliche, als in ewigem Fluß befindlich, nur in der Allgemeinheit des Geistes zu denken sei. Die älteren Hegelianer, Göschel und Weiße an der Spitze, traten zwar gegen diese Verdächtigung der Hegel'schen Philosophie in die Schranken; aber der Bruch war geschehen. Die jüngere Generation der Schüler Hegel's erklärte sich größtentheils für Richter und verschaffte

sich bald nachher in den von Ruge gegründeten Halle'schen, später Deutschen Jahrbüchern (seit 1837) ein Organ, welches mit bitterster Ironie gegen die kirchliche Theologie sich wendete.

Die Hauptbewegung auf dem Gebiete der neueren Theologie aber datirt von dem Erscheinen der kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu von Dav. Friedr. Strauß 1835 f. Alle bisherigen Bestreitungen der kirchlichen Lehre von der Person und dem Leben Jesu traten gegen diese weit in den Hintergrund. Strauß warf die Brandfackel der Kritik mitten in die Feste des Glaubens hinein und stürmte gleichzeitig alle Bollwerke und Schanzen, mit denen man sie umgeben hatte. Nicht blos die orthodoxe Lehre der Kirche erfuhr seinen Angriff; mit gleicher Heftigkeit richtete sich derselbe gegen die rationalistische Auffassung von Christo, ebenso gegen die Hegel'sche und Schleiermacher'sche Lehre und gegen die ausgleichenden Versuche der s.g. Vermittelungstheologie. Strauß wälzte auf die ganze evangelische Geschichte, theils wegen ihres wunderbaren Charakters, theils wegen ihrer inneren Widersprüche den Verdacht, keine wirkliche Geschichte, sondern eine nach alttestamentlichen Vorbildern und dogmatischen Voraussetzungen gebildete Sage oder ein Mythus zu sein. Nachdem er für diese Behauptung den Beweis durch die schärfste kritische Untersuchung jeder einzelnen Ueberlieferung zu führen gesucht hat, unterwirft er alle anderweitigen Lehrbestimmungen über die Person Christi einer zersetzenden Kritik und gelangt schließlich zu dem Resultat, daß alle Prädicate, durch welche die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo näher bestimmt wird, nur von der menschlichen Gattung im Ganzen ausgesagt Wahrheit haben, in einer einzelnen Person dagegen sich nicht denken lassen; daß daher an die Stelle des Glaubens an einen Gottmenschen der Glaube an die gottmenschliche Gattung treten muß, und Jesu als Einzelnem nur die Bedeutung beizulegen ist, dem höheren Selbstbewußtsein der Menschheit zuerst zum vollen Durchbruch verholfen zu haben. —

Die Grundvoraussetzung bei diesem ganzen kritischen Prozesse war die philosophische Annahme, daß es Wunder und Uebernatürliches nicht geben könne, weil es keinen persönlichen Gott und kein Jenseits gebe; daß Alles nur natürliche Entwickelung dieser irdischen Welt sei, also Alles nur relativ, Nichts absolut sei, demnach auch nicht ein einzelner Mensch die absolute Fülle der Idee offenbaren, sondern nur ein relativer Höhepunkt sein könne, daß demnach auch Jesus, in keinem Sinne absolut, unter dieses allgemeine Gesetz der zeitlichen Schranke und individuellen Begrenzung falle. Es waren die nothwendigen Consequenzen der Hegel'schen Philosophie, welche Strauß mit diesen Principien auf das Gebiet der biblischen Geschichte übertrug und als dogmatische Voraussetzung bei der Kritik der evangelischen Geschichte in Anwendung brachte. —

Gegen diesen philosophischen Kernpunkt der mythischen Auffassung bemerkt Martensen (christliche Dogmatik, 2. Aufl., 1853, S. 283 f.) mit Recht: „Untersuchen wir den Satz, daß die Idee ihren Reichthum nicht in Ein Exemplar ausgießt, so ist er insofern richtig, als die Idee sich dem Einzelnen nicht so mittheilt, daß dieser in egoistischer Weise diesen Reichthum für sich besitzen kann, ohne daß die Andern desselben theilhaft werden. Aber in dem Sinne der Kritik läßt er sich nicht durchführen. In allen Lebenskreisen finden wir nämlich Centralisationen der Idee, wo wir gerade

den Satz aufstellen müssen, daß die Idee ihren Reichthum in einen Einzelnen gefaßt hat. In allen Einzelnen, die in der Geschichte als Häupter und Mittler menschlicher Kreise auftreten, drängt sich der Reichthum der Idee zusammen, weßhalb auch die moderne Zeit es liebt, solche Individuen als Incarnationen der Idee zu bezeichnen. Und gleichwie die Kunstwerke, die wir classisch nennen (z. B. das Homerische Epos), gerade solche sind, welche als ewige Repräsentationen der ganzen Art dastehen, so giebt es auch Menschen, von denen dieses gilt. Der Satz, daß ein einzelnes Individuum die Unendlichkeit der Idee nicht fassen kann, sondern daß dazu eine Welt von Individuen nöthig ist, beruht auf einer äußerlichen Auffassung vom Begriff des Unendlichen. Die recht verstandene Lehre vom Gottmenschen fordert nicht, in ihm das göttliche Wesen in seiner äußern Weltunendlichkeit anzuschauen, sondern die Fülle der Gottheit oder die intensive Einheit aller Kräfte der Gottheit. Und gleichwie wir, wenn wir sagen, daß der Mensch die Fülle der Naturschöpfung ist, nicht meinen, daß der Mensch alle einseitigen Vollkommenheiten besitzt, welche sich in der Thierwelt finden, die Stärke des Löwen, den Blick des Adlers, die Schnelligkeit des Rosses u. s. w., sondern daß alle diese relativen Vollkommenheiten in die innere Vollkommenheit des menschlichen Organismus aufgenommen sind: so ist es auch nicht die Aufgabe, im zweiten Adam alle die relativen Vollkommenheiten und Vorzüge, die sich in der Menschenwelt finden, anzuschauen, sondern die Grundvollkommenheit; und ebensowenig ist es die Aufgabe, in dem Werke Christi die Lösung aller menschlichen Lebensaufgaben anzuschauen, sondern die Lösung der Grundaufgabe des Lebens. Gegen ein solches Mißverständniß gilt Schleiermacher's Betrachtung: will Jemand ein Philosoph sein, so gehe er zu den Philosophen; will Jemand ein Poet sein, so gehe er zu den Poeten; will Jemand ein Maler sein, so gehe er zu den Malern; will aber Jemand ein Kind Gottes sein, so gehe er zu Christus, denn in ihm ist die Fülle des Reiches Gottes, des Himmelreichs. Aber, fügen wir hinzu, indem das Reich Gottes nicht blos eine höhere Stufe des Bewußtseins ist, sondern die höchste Stufe der Existenz und des Lebens, so muß gesagt werden: indem die Fülle des Reiches Gottes in ihm ist, ist auch die Fülle der Schöpfung in ihm, und alle Kräfte und Potenzen, die in Natur und Geschichte getrennt wirken, sind hier in der Kraftfülle der Liebe und Heiligkeit aufgenommen und verklärt." —

Ebenso treffend ist, was Ullmann in seiner Schrift „Historisch oder mythisch?" (Studien und Kritiken, 1836, Heft 3) in dieser Hinsicht gegen Strauß anführt. Er giebt zu, daß sich die Idee der Einheit Gottes und des Menschen nicht allein in Einem Punkt entwickelte, sondern in der ganzen Menschheit; aber er behauptet zugleich, daß sie ihren Gipfelpunkt und ihre geschichtliche Vollendung allein in dem Einen finde, dem sündlos-heiligen, dem Urbilde des wahren Lebens in Gott. Gehe auch die Offenbarung durch alle Völker und Zeiten hindurch, so strebe sie doch nothwendig auf einen Mittel- und Höhepunkt hin, und dieser sei Christus. Die Kirche müsse ein lebendiges Haupt haben, um ein Organismus zu sein, und das habe sie nur in ihm. Wenn auch nicht ganz dasselbe, so finde sich doch ein ähnliches auf andern Gebieten des geistigen Lebens. Auch in der Kunst erscheinen von Zeit zu Zeit hohe Genien, in denen sich ihre Kraft und Schönheit verkörpere, und fast für jede Art der Kunst gebe es einen, der eine solche Verkörperung dar-

stelle, so Homer, Sophocles, Dante, Shakespeare, Rafael, Händel u. s. w. Hier sei in der That die Fülle der Idee in Ein Exemplar ausgegossen, was Strauß in Abrede stelle. Und es zeige sich hier der Grundfehler seiner ganzen Weltanschauung, der darin bestehe, daß die Bedeutung der Persönlichkeit für das geschichtliche Leben verkannt, daß Alles nur auf ein Allgemeines, auf die Idee, auf den Gattungsbegriff der Menschheit zurückgeführt werde. — Strauß selbst hat diese Einseitigkeit einigermaßen gut zu machen gesucht in einem spätern Aufsatz, „Vergängliches und Bleibendes" (zuerst im „Freihafen" 1838, dann 1839 in den „Zwei friedlichen Blättern" abgedruckt), dessen Inhalt in die Schlußabhandlung der dritten Auflage des Lebens Jesu mit verarbeitet wurde. Er hat hier sein versöhnliches Verhältniß zum Christenthum ausdrücklicher hervorgehoben, als er es bis dahin gethan, indem er Christum als religiösen Genius anerkennt, freilich nur als einen solchen, der von einem Kranze von Heiligen im modernen Sinne umgeben sei. Aber er giebt doch zu, daß unter den verschiedenen Gebieten, in denen die Kraft des Genius sich offenbare, das der Religion obenan stehe, ja zu den übrigen wie der Mittelpunkt zur Peripherie sich verhalte, daß ferner Christus als Stifter der absoluten Religion alle übrigen Religionsstifter so weit überrage, daß ein Hinausgehen über ihn für alle Zukunft unmöglich sei. Denn in ihm sei die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst ins Selbstbewußtsein getreten und zugleich in so schöpferischer Urkräftigkeit, daß jeder Nachfolgende nur aus dieser Lebensquelle schöpfen könne. (Vgl. Schwarz „Zur Geschichte der neuesten Theologie", 3. Aufl., 1864, S. 126 f.) —

Der Eindruck des Strauß'schen Werkes war gleich bei seinem ersten Erscheinen ein gewaltiger. Die Vollendung der Form, die Concentrirung aller kritischen und philosophischen Mittel auf Einen Punkt, die unerbittliche Consequenz des ganzen Verfahrens, die rücksichtslose Aufdeckung aller Widersprüche in den evangelischen Darstellungen des Lebens Jesu erfüllten mit einer Art Grauen vor der Unerschrockenheit, mit welcher Strauß die Heiligthümer des Glaubens niederriß. Das Aufsehen, welches das Buch zunächst an seiner Geburtsstätte, in Würtemberg machte, verbreitete sich mit Sturmesschnelle über ganz Deutschland und weit über die Länder deutscher Zunge hinaus. Zwar drang es nicht tiefer in das deutsche Volk; denn Strauß hatte seinen Untersuchungen eine streng wissenschaftliche Form gegeben. Dadurch wurde das Buch für das größere Publicum unzugänglich, für Viele ungenießbar und durch die Wiederholung derselben kritischen Operationen ermüdend. Auch war das deutsche Volk für solche Anschauungen noch nicht vorbereitet. So konnte diese erste Ausgabe des Strauß'schen Lebens Jesu kein Volksbuch werden. Tieferblickende freilich konnten die Bedeutsamkeit des Strauß'schen Buches keinen Augenblick verkennen. Nicht sowohl die Verwerfung des positiven Gehaltes der evangelischen Geschichte war das eigentlich Bedeutsame desselben (Aehnliches war schon von Seiten der Deisten und Rationalisten geschehen); die Art vielmehr, wie diese Verwerfung begründet wurde, die mit souveräner Sicherheit einherschreitende Methode der Untersuchung gaben dem Strauß'schen Angriffe eine ungewöhnliche wissenschaftliche Bedeutung und ließen eine nachhaltige Wirkung voraussehen, wenn ihm nicht mit Entschiedenheit und Erfolg entgegengetreten wurde.

Fast alle namhaften Theologen erschienen daher auf dem Kampfplatze;

alle theologischen Richtungen stellten ihre Vertreter und Vorkämpfer. Die erste Lanze mit Strauß brach sein früherer Lehrer Steudel, Superattendent des Tübinger Stifts, der damals berühmteste Theologe Würtemberg's und einer der bedeutendsten Vertreter des biblischen Supranaturalismus; er trat gegen Strauß auf, noch vor dem Erscheinen des zweiten Bandes, mit seinem „Vorläufig zu Beherzigenden zur Beruhigung der Gemüther". Dann ließ die Evangelische Kirchenzeitung ihre Geschütze spielen; es zogen die Alt-Hegelianer Weiße, Göschel, Gabler, Schaller, Erdmann, Rosenkranz, selbst Bruno Bauer, der damals noch in seiner orthodoxen Periode stand, ebenso die Schleiermacherianer und Vermittelungstheologen Jul. Müller, Ullmann, Tholuck, Hase auf den Plan; auch die alten Rationalisten Ammon, Bretschneider blieben nicht aus. Die Strauß-Literatur wuchs in kurzer Zeit zu einer vollständigen Bibliothek an. Der Bekämpfte vertheidigte Anfangs seinen Standpunkt nach allen Seiten hin, versuchte sogar neue Angriffe auf das Lager der Gegner, zog sich aber nachher zurück, ohne sich zu ergeben, jedoch, wie es schien, müde des Streites und stillschweigend das Feld den Gegnern überlassend. So endete der Kampf, die Ruhe kehrte allmälig zurück. Um den übeln Eindruck des Strauß'schen Lebens Jesu möglichst zu verwischen, stellte man ihm neue Bearbeitungen des Lebens Jesu entgegen; besonders Neander, Lange, Oosterzee, Hase u. A. So darf es uns nicht Wunder nehmen, daß der Strauß'sche Standpunkt in den beiden letzten Jahrzehnten als ein überwundener angesehen wurde. —

Nur auf zwei Seiten hatte Strauß' Auffassung unbedingten Beifall und Zustimmung gefunden, auf der linken Seite der Hegel'schen Schule und in den Kreisen der freien Gemeinde. Die Jung-Hegelianer Michelet in seiner „Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel", 1838, und in seiner „Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie", 1843, Frauenstädt in seiner Schrift „Ueber die Menschwerdung Gottes" und der Aesthetiker Vischer in einem Aufsatz der Hallischen Jahrbücher „Dr. Strauß und die Würtemberger", 1838, traten für Strauß in die Schranken. — Andererseits war es Baltzer, der nach Strauß'schen Grundsätzen das Leben Jesu für die Kreise der freien Gemeinde darstellte. Da diese Schrift unseres Wissens das Bedeutendste ist, was über diesen Gegenstand aus dem Schoße der freien Gemeinde hervorgegangen, so haben wir dieselbe in der ersten Beilage einer eingehenden Beurtheilung unterworfen, auf die wir alle diejenigen verweisen, welche sich mit der Lehre der freien Gemeinde nach einem ihrer bedeutendsten Vertreter näher bekannt machen wollen. —

4. Sonst wurde aber in der neuesten Zeit von den Hauptvertretern der Theologie wie der Philosophie der Strauß'sche Standpunkt für überwunden angesehen. In den letztverflossenen Jahren zeigte es sich jedoch, wie falsch diese Voraussetzung war. Es offenbarte sich plötzlich, daß nicht blos der Zweifel gegen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte im Allgemeinen größere Dimensionen angenommen hat und tiefer als je zuvor in's Volk gedrungen ist; sondern daß die Strauß'schen Ideen selbst in steter Fortbewegung geblieben sind und sich weiter ausgebildet haben. Mit den Jahren 1863 und 1864 ist die Frage nach dem Leben und der Person Jesu in ein neues Stadium getreten. Die Ruhe nämlich, welche seit mehreren Jahren auf dem Gebiete

der Theologie geherrscht hatte, wurde in diesen Jahren plötzlich durch drei rasch auf einander folgende literarische Erscheinungen gestört, welche die Geister wieder in die höchste Aufregung versetzt und eine Bewegung veranlaßt haben, die schon jetzt eine weitere Ausbreitung erhalten hat, als die vom Jahre 1835. Diese epochemachenden Schriften sind die neuesten Darstellungen des Lebens Jesu von Renan, Schenkel und Strauß.

Strauß' „Leben Jesu, bearbeitet für das deutsche Volk" erschien zwar zuletzt von den drei genannten im Jahre 1864, wenige Wochen, nachdem Schenkel's „Charakterbild Jesu" veröffentlicht worden war; doch wollen wir es zuerst unter den dreien einer näheren Betrachtung unterziehen, nicht blos wegen des leichteren Anschlusses an die erste Bearbeitung des Lebens Jesu von demselben Verfasser, sondern auch weil die Strauß'schen Anschauungen, wie wir sehen werden, einen wesentlichen Bestandtheil der Darstellungen Renan's sowohl, als Schenkel's ausmachen.

Zuvor aber gestatten Sie mir, noch eine kurze biographische Notiz über Strauß einzuschalten. Strauß hat seit der Herausgabe seines Lebens Jesu im Jahre 1835 manche bittere Erfahrung gemacht. Er war damals, nachdem er schon 1830 Pfarrvicar und seit 1831 Professoratsverweser am Seminar zu Maulbronn gewesen, Repetent an dem theologischen Stifte zu Tübingen und hielt auch philosophische Vorlesungen an der Universität. Die erste Ausgabe des Lebens Jesu hatte aber alsbald seine Entfernung von der Repetentenstelle und seine Versetzung an das Lyceum seiner Vaterstadt Ludwigsburg zur Folge. Die neue Stellung sagte aber Strauß so wenig zu, daß er sie nach kurzer Zeit wieder aufgab und sich in den Privatstand zurückzog. Strauß selbst sagt zum 25jährigen Jahrestage des Erscheinens seines „Lebens Jesu" unter Anderem (S. LV): „Ich selbst sogar könnte meinem Buche grollen, denn es hat mir (von Rechtswegen! rufen die Frommen) viel Böses gethan. Es hat mich von der öffentlichen Lehrthätigkeit ausgeschlossen, zu der ich Lust, vielleicht auch Talent besaß, es hat meinen Lebensgang einsam gemacht. Und doch, bedenke ich, was aus mir geworden wäre, wenn ich das Wort, das mir auf die Seele gelegt war, verschwiegen, wenn ich die Zweifel, die in mir arbeiteten, unterdrückt hätte: dann segne ich das Buch, das mich zwar äußerlich schwer beschädigt, aber die innere Gesundheit des Geistes und Gemüths mir, und ich darf mich dessen getrösten, auch manchen Anderen noch erhalten hat." — Im Jahre 1839 berief die liberale Züricher Regierung Strauß in eine theologische Lehrstelle an der Universität Zürich. Aber diese Aussicht auf eine neue akademische Wirksamkeit wurde ihm wieder entzogen. Die conservative Gegenpartei machte seine Berufung rückgängig und stürzte unter Benutzung der entstandenen Aufregung die liberale Regierung selbst. Die unfreiwillige Muße benutzte Strauß zur Abfassung seines zweiten größeren theologischen Werkes. In den Jahren 1840 und 1841 erschien seine „Christliche Glaubenslehre" (2 Bde.), worin er den unversöhnlichen Widerspruch der christlichen Dogmatik mit der Wissenschaft und Bildung unserer Tage auf allen Punkten nachzuweisen sucht. Der praktische Erfolg entsprach indeß seinen Erwartungen in keiner Weise. Die gänzliche Zerstörung aller sittlichen und gemüthlichen Elemente in der Religion, die Zurückführung derselben auf eine bloße abstracte Vorstellung oder Idee befriedigte nach keiner Seite hin und hatte nur zur Folge, daß Männer,

wie Feuerbach, Bruno Bauer u. A. noch über Strauß hinausgingen und alle Religion überhaupt für einen Traum und Wahn erklärten. — Nach der Herausgabe seiner Dogmatik schien Strauß der Theologie ganz abgesagt zu haben und richtete seine Thätigkeit von jetzt ab auf Aesthetik, Biographie und politische Schriftstellerei. Im Jahre 1848 wollte ihn seine Vaterstadt als Abgeordneten zum Reichstage nach Frankfurt schicken; aber er unterlag im Wahlkampfe gegen einen Conservativen. Erst einige Zeit nachher wurde er von seinen Ludwigsburger Mitbürgern zum Abgeordneten für den Würtembergischen Landtag erwählt, mußte aber bald die Wahrnehmung machen, daß seine abgemessene, vornehme Haltung, sein klares, verständiges Erwägen den Demokraten ebenso mißfiel, wie seine theologische Vergangenheit die Conservativen von ihm entfernt hielt. Er befand sich auch hier bald in einer isolirten Stellung, welche er so schnell als möglich wieder aufgab.

Die Verstimmung, welche nach solchen trüben Erfahrungen sich seiner bemächtigte, tritt auch in der neuesten Schrift über das Leben Jesu deutlich hervor. Sie spricht sich schon darin aus, daß Strauß in diesem Werke sich nicht mehr an die Theologen, sondern an das Volk wendet. Denn das politische Erwachen des deutschen Volkes habe auch für die religiösen Angelegenheiten einen freieren Sprechsaal eröffnet. (S. XI.) Die Theologen aber werden auf das stärkste zurückgewiesen; denn es habe sich „in der Zwischenzeit herausgestellt, daß gerade die Theologen am wenigsten diejenigen sind, von denen ein unbefangenes Urtheil in dieser Sache zu erwarten ist". Sie sind ja, wie Strauß sagt, Richter und Partei zugleich. „Wir müssen zum Volke reden, da die Theologen ihrer Mehrheit nach uns doch kein Gehör geben. Sind nur erst die Besten im Volke so weit, daß sie sich das nicht mehr bieten lassen, was ihnen jetzt die Geistlichen großentheils noch geben, so werden sich diese schon eines Besseren besinnen. Aber ein Druck muß auf sie ausgeübt werden von Seiten der öffentlichen Meinung." Wohl ist sich Strauß dessen klar bewußt, den geistlichen Demagogen zu spielen. — Ebenso erkennt er aber auch, daß seine Schrift nie ein Volksbuch im eigentlichen Sinne des Wortes werden kann, weil sie zu umfangreich und schwer verständlich ist. Darum wendet sich Strauß auch nur an die Besten; die Gebildeten im Volke. In der Widmung des Buches an seinen einzigen verstorbenen Bruder Wilhelm, der früher Fabrikant in Köln, später zu Darmstadt im Ruhestande lebend, seinen langen Leiden unerwartet schnell am 21. Februar 1863 erlegen ist (daher die Widmung als Nachruf an den Verstorbenen erscheint), zeichnet Strauß selbst die Leser, welche er für sein Werk sich wünscht. Unabhängige, gebildete Männer, „die, unbefriedigt vom Erwerb, auch geistigen Dingen nachtrachten, die nach arbeitsvollen Tagen in ernster Lectüre ihre beste Erholung finden; die den seltenen Muth haben, um den Bann der hergebrachten Meinung und der kirchlichen Satzung unbekümmert, über des Menschen wichtigste Angelegenheiten auf eigene Hand nachzudenken, und die noch seltenere Einsicht, auch den politischen Fortschritt, wenigstens in Deutschland, nicht eher für gesichert zu halten, als bis für die Befreiung der Geister von dem religiösen Wahn, für rein humane Bildung des Volkes gesorgt ist." An Frivolität grenzt es, wenn Strauß die Hoffnung des gläubigen Christen auf ein Jenseits als fremde Krücken bezeichnet, die sein Bruder selbst bei einem langjährigen Körperleiden verschmäht, ohne jemals der Versuchung nachzugeben, durch

Anlehen beim Jenseits sich zu täuschen, indem er gleich seinem Bruder Befriedigung gefunden habe in einer Weltansicht, die mit Ablehnung aller übernatürlichen Hülfsquellen den Menschen auf sich selbst und die natürliche Ordnung der Dinge stellt. Das ist „der Glaube, in welchem er, wenn auch nicht selig, doch ruhig zu sterben hofft". — Solche Leser hat Strauß bei Abfassung seines Werkes vor Augen gehabt. Wir hegen aber eine zu gute Meinung von dem religiösen Sinn unter den Gebildeten des deutschen Volkes, als daß wir glauben können, daß viele solcher Leser in Deutschland sich finden werden, wie Strauß sie wünscht; aber auch für diesen engeren und engsten Kreis dürften manche Partien des Buches, deren Verständniß durchaus eine theologische Bildung voraussetzt, schwer zugänglich sein. Doch die Theologen, die nach unsrer Ansicht auch dieses Werk von Strauß, und zwar mit mannigfachem Nutzen vorzugsweise lesen werden, verschmäht der Verfasser selbst durchaus. Ja, er spricht seinen Groll gegen sie ohne Rückhalt aus, wenn er die Vertheidiger der evangelischen Darstellungen des Lebens Jesu in Bausch und Bogen mit dem Namen „Gesindel" bezeichnet und hinzufügt, daß es einem wissenschaftlichen Manne kaum zugemuthet werden könne, mit solchem Gesindel sich herumzuschlagen; wenn er sie als Gegner bezeichnet, deren „theologische Auslegungen und Ausgleichungen in der Regel nur Versuche sind, die Kritik von der geraden Straße abzulocken und in apologetische Dschungeln zu verwickeln" (S. 161); wenn er erklärt, diesen Theologen mit ihrem „Geschrei" und ihren „papiernen Schanzen" fortan den Rücken kehren zu wollen. „Dennoch, fährt er fort, möchte ich schon des Spaßes wegen mich dieses Geschäfts nicht ganz überheben. Sofern mich aber der gerade Weg diesmal nicht darauf führen wird, so soll nur allemal da, wo es einige Ausbeute verspricht, d. h. an solchen Stellen, wo sich die ausgiebigsten Nester von dergleichen Ungeziefer angesiedelt haben, ein Ruhepunkt gemacht und dem Leser Proben gegeben werden, wie an den Aufgaben, die sich auf unserem genetisch-kritischen Wege von selbst natürlich lösen, die erhaltungslustige Theologie von heute sich mit den abenteuerlichsten Verrenkungen und seltsamsten Bocksprüngen abarbeitet." (S. 162.) Diese mitgetheilte Kraftstelle mag zugleich als Probe genügen für die Art, wie Strauß seine ehemaligen Fachgenossen tractirt. Wir vermögen aber solche Auslassungen nur aus einer tiefen Gemüthsverstimmung und Verbitterung zu erklären und als Entladungen eines lange zurückgehaltenen Unmuths dürfen wir sie ihm nicht allzu hoch anrechnen; für die Sache selbst sind sie insofern nicht ohne Bedeutung, als sie erkennen lassen, daß Strauß nicht ganz unparteiisch an den Gegenstand herantritt und unter dem Namen der wissenschaftlichen Kritik persönliche Erregtheit mit operirt. —

Vergleichen wir die neueste Ausgabe des Lebens Jesu in Bezug ihres wissenschaftlichen Werthes mit den früheren, so müssen wir sagen, daß Strauß in der Hauptsache nur das frühere Material in eine andere Form gebracht hat. Wirklich neue Forschung findet sich auch nicht bei einem einzigen Punkte vor, so daß die Wissenschaft als solche sein Werk ohne Schaden völlig ignoriren kann. Er ist so wenig orientirt in der jetzigen Lage der Sache, daß er z. B. ganz zuversichtlich den alten Einwand gegen die Schatzung bei Lucas wiederholt, Quirinus habe erst mehrere Jahre nach Herodes Tode die Statthalterschaft von Syrien übernommen (S. 338), ohne eine Ahnung davon zu

haben, daß die Frage durch die Entdeckung einer lateinischen Inschrift, welche eine doppelte Prätur des Quirinus in Syrien bezeugt, schon längst in ein ganz anderes Stadium getreten ist. Diese Inschrift ist schon im Jahre 1851 in einer besonderen Schrift von Bergmann besprochen und in einem so gangbaren Buche, wie der Tacitus von Nipperdey, abgedruckt worden. Strauß aber weiß Nichts davon. *) Von der ganzen reichen Literatur der letzten 30 Jahre hat er nur sehr einseitig Kenntniß genommen: eigentlich gelesen hat er nur die Schriften aus der Tübinger Schule, von Baur, Schwegler, Köstlin, Hilgenfeld, Zeller. —

5. Lassen Sie uns jetzt jedoch dem Strauß'schen Werke selbst näher treten, um Anordnung und Inhalt in der Hauptsache kennen zu lernen. Die Anordnung desselben ist eine leicht übersichtliche; seine Meisterschaft in der Formgebung hat Strauß auch in seinem neuesten „Leben Jesu" bewährt. Das ganze Werk zerfällt in drei Haupttheile: eine ausführliche Einleitung und zwei Bücher, von denen das erste das Leben Jesu im geschichtlichen Umrisse erzählt, das zweite die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung enthält. Das ganze Werk aber ist in classischem Styl, mit Klarheit und Schärfe abgefaßt; meistens fließt die Rede, selbst bei der Behandlung der schwierigsten Probleme, wie ein krystallener Strom, gleich durchsichtig und anschaulich dahin. —

Die Einleitung giebt uns zunächst eine Charakteristik der bisherigen Bearbeitungen des Lebens Jesu, vom Züricher Heß, der im Jahre 1768 die erste „Lebensgeschichte Jesu" verfaßte, bis auf den Franzosen Renan herab. Dann werden die Evangelien als Quellen des Lebens Jesu geschildert und die Resultate der neueren Evangelienkritik dargelegt. Hier wollen wir einen Augenblick verweilen. Vor Allem müssen wir den kritischen Grundsatz merken, von dem Strauß ausgeht; nämlich die Annahme einer unzureichenden äußeren und inneren Beglaubigung der evangelischen Berichte, als geschichtlicher Urkunden, d. h. die Voraussetzung ihres legendenartigen, mythischen Charakters. Die ganze Evangelienkritik aber ist für Strauß nur von untergeordneter Bedeutung. Als er im Jahre 1835 zum ersten Male das Leben Jesu schrieb, eilte er auf wenigen Seiten über diese Frage hinweg; denn er sagte sich selbst, daß darauf für ihn nicht viel ankommen könne; in den folgenden Ausgaben indeß ging er tiefer auf jene kritischen Untersuchungen ein, und in seinem neuesten Werke bilden dieselben einen Hauptabschnitt. Doch auch jetzt ist seine Meinung darüber im Wesentlichen noch dieselbe; wenigstens erklärt sich nur so sein ausdrücklich ausgesprochener Wille, daß nach seinem Tode erforderlichen Falls die kritische Darstellung des Lebens Jesu nur nach der ersten ursprünglichen Auflage ohne alle spätern Zusätze abgedruckt werden soll. — Das Verdammungsurtheil über die evangelischen Berichte war zwar schon im Voraus gefällt: weil sie voller Wunder sind, weil Jesus in ihnen nicht wie ein natürlicher Mensch geschildert wird, sind sie unhistorisch und unglaubwürdig; aber

---

*) Gegen diesen Vorwurf Hengstenberg's in der Evangelischen Kirchenzeitung (1865, S. 56) sucht sich Strauß in seiner jüngsten Schrift „Die Halben und die Ganzen. Eine Streitschrift gegen die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg" (Berlin 1865, S. 66 f.) zu rechtfertigen.

es mußte ihm doch daran gelegen sein, dieses strenge Urtheil möglichst noch durch weitere Gründe zu unterstützen und die Richtigkeit desselben plausibel zu machen. So haben die Evangelien das schärfste Examen über ihre Glaubwürdigkeit vor der Strauß'schen Kritik zu bestehen. — In die Details dieser wissenschaftlichen Untersuchung können wir natürlich nicht eingehen, sondern müssen uns begnügen, die Resultate in der Kürze anzudeuten. Keines der Evangelien rührt nach Strauß in seiner jetzigen Gestalt von einem Augenzeugen der erzählten Ereignisse her; weder das erste Evangelium ist, wie wir es jetzt haben, die Schrift des Apostels Matthäus, noch das zweite die des Apostelgehülfen Marcus; von dem Verfasser des Lucas-Evangeliums sollen wir aus seinem eigenen Vorwort wissen, daß er ziemlich spät und als ein secundärer, ältere Quellen bearbeitender Schriftsteller geschrieben hat. Als den Verfasser des vierten Evangeliums aber sich den Apostel Johannes zu denken, sei weder dem entsprechend, was wir aus den drei ersten Evangelien über die judenchristlich befangenen messianischen Vorstellungen des Apostels Johannes erfahren, noch lasse es sich mit der inneren Beschaffenheit des Evangeliums und der großen sachlichen und sprachlichen Verschiedenheit zwischen dem Evangelium und der Offenbarung Johannis, deren Abfassung durch den Apostel Johannes Alles für sich hat, vereinigen — im Wesentlichen dieselbe Ansicht, die schon Baur, der Begründer der Tübinger kritischen Schule, aufgestellt, und seine Schüler Zeller, Hilgenfeld, Köstlin u. A. weiter ausgeführt haben. — Diese ganze Frage über das Johannes-Evangelium ist aber augenblicklich wissenschaftlich noch so wenig zu einem allseitig anerkannten festen Abschluß gelangt, daß neulich selbst ein jüngerer Anhänger der Tübinger Schule, Volkmar, den Nachweis zu führen versucht hat, die Offenbarung sei nicht von dem Apostel Johannes verfaßt. — Ueberhaupt bringt die Strauß'sche Evangelienkritik nichts wesentlich Neues und ist insofern sogar einseitig und lückenhaft, als sie fast ausschließlich die Forschungen der Tübinger Schule berücksichtigt und die Arbeiten, welche anderer Richtung angehören, entweder wie die von Ewald, nicht gebührend würdigt, oder, wie die neueste Kritik der Synoptiker von Holtzmann, ganz unerwähnt läßt. Man merkt es übrigens dieser ganzen Partie seines Buches leicht an, daß ihm die Quellenkritik im Grunde ziemlich gleichgültig ist. Wer, wie Strauß, sagen kann, selbst wenn „die Zeugnisse für die apostolische Abfassung dieser Schriften noch so alt und einstimmig wären", so würde er „ihnen doch keinen Glauben schenken", dem fehlt das eigentliche Interesse an der Kritik der Quellen. —

Das Haupthinderniß der Glaubwürdigkeit der Evangelien aber sind für Strauß die Wunder. Daher nimmt er weiter an: In keinem der evangelischen Berichte sind die Thatsachen rein für sich, sondern versetzt mit Vorstellungen einer späteren Zeit wiedergegeben, und jedenfalls liegt zwischen den Ereignissen und der Zeit der Abfassung der Evangelien ein Zeitraum, während dessen sich gar vieles Unhistorische eingedrängt haben kann. Diese Möglichkeit wird nach Strauß zur Wahrscheinlichkeit, wenn das Wunderhafte in den Erzählungen, die Widersprüche der einzelnen Evangelisten unter einander, die chronologischen Schwierigkeiten und historischen Ungenauigkeiten mit in Rechnung gezogen werden, und wenn sich findet, daß die Erklärung sehr vieler evangelischen Geschichten, vor Allem der wunderhaften, sich leicht und von selbst ergiebt, wenn man als Schlüssel das A. T. mit seinen messianischen

Vorstellungen in Anwendung bringt, da die messianischen Erwartungen zur Zeit Jesu vorzugsweise die Mythen des Lebens Jesu gebildet haben. Im vierten Evangelium aber spiegelt sich die Reflexion einer späteren Generation über Christus wieder, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß sich in diesem Evangelium mit philosophischer Construction bewußte Dichtung vermischt hat. Er selbst sagt: „Ich habe in dieser meiner Bearbeitung des Lebens Jesu, hauptsächlich in Folge von Baur's Nachweisung, der Annahme bewußter und absichtlicher Dichtung weit mehr Raum als früher zugestanden." — Bewußte und absichtliche Dichtung ist aber weiter nichts als Lüge: je mehr Strauß jetzt diese der heiligen Schrift aufdringt, desto weniger wird er den gesunden geschichtlichen Sinn befriedigen können. —

Das ist im Wesentlichen das Resultat der kritischen Untersuchungen, welche Strauß über die Evangelien angestellt hat. Es ist wohl das Stärkste, was bis jetzt von der Kritik gegen den historischen Werth der Evangelien vorgebracht worden ist. Dennoch läßt auch diese zersetzende Kritik noch Anerkennung genug übrig, um die gute Sache der Evangelien, selbst Strauß gegenüber, noch aufrecht zu halten. — Das erste Evangelium, das älteste und relativ ursprünglichste unter den vier, ist auch nach Strauß nicht allzu lange nach der Zerstörung Jerusalem's (70 nach Chr.) abgefaßt. Die Reden Jesu — besonders die Bergpredigt hebt Strauß hervor — haben wir in ihm reiner, als in einem andern Evangelium. Aber auch das Thatsächliche erscheint hier in der Regel in seiner einfachsten Gestalt. Es bringt also nach Strauß das in der ältesten Gemeinde lebende Christusbild in seiner frühesten Gestalt vor unser Auge. — Lucas hat freilich später geschrieben, doch jedenfalls auch nach Strauß noch vor dem Judenaufstand unter Hadrian (135 nach Chr.). — Das Marcus-Evangelium ist eine summarische Zusammenfassung des in dem ersten und dritten Evangelium vorliegenden Stoffs, für Juden- und Heidenchristen bestimmt. Doch räumt auch Strauß ein, daß bei allem relativen Vorzug des ersten Evangeliums die folgenden auch wieder Einzelnes vor ihm voraus haben können. Eine solche Nachlese giebt uns Lucas, namentlich werden wir in manchen dem Lucas eigenthümlichen Reden eine Bereicherung unsrer Kunde von Jesus anerkennen. — Die wissenschaftliche Untersuchung aber über die historische Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelien darf gegenwärtig, namentlich nach den Forschungen von Köstlin (Ursprung und Composition der synoptischen Evangelien, 1853) und Holtzmann (Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter, 1863) der Hauptsache nach als abgeschlossen angesehen werden. Man kann zwar heute noch darüber streiten, welches der drei synoptischen Evangelien das älteste sei, und in welchem Verhältniß namentlich das Marcus-Evangelium zu den beiden andern in Bezug auf die Zeit und Art seines Ursprungs stehe; aber diese und ähnliche Fragen sind für den Biographen Jesu von untergeordneter Bedeutung. Die Hauptsache ist, daß wir jetzt mit möglichster Bestimmtheit wissen, daß die Zeit zwischen 60 bis 80 nach Chr. die Abfassungszeit der evangelischen Berichte ist, welche wir in den Synoptikern vor uns haben, daß sie also den berichteten Ereignissen noch nahe genug standen, um dieselben in lebendiger Erinnerung zu behalten. —

Mit dem vierten Evangelium ist freilich, wie Strauß meint, historisch Nichts anzufangen; er nennt nach Baur das Johannes-Evangelium das geistigste, aber auch das ungeschichtlichste aller Evangelien. Was es wirklich

Geschichtliches enthält, ist aus den älteren Evangelien entnommen, Alles, was darüber hinausgeht, frei gebildet oder umgebildet. Dennoch wird auch Strauß durch den tiefen Eindruck, den der im Johannes-Evangelium wehende Geist auf ihn macht, veranlaßt, ihm eine höhere innere Wahrheit zuzugestehen. „Mag auch der vierte Evangelist — so behauptet er — seinen höheren Standpunkt immerhin auf einer aus Alexandrien entlehnten Leiter erstiegen haben, er könnte darum doch mittelst dieser fremden Leiter dem eigenen Standpunkte Jesu näher gekommen sein; und wenn wir den Spruch von der Unvergänglichkeit jedes kleinsten Buchstabens im Gesetz bei Matthäus, und den von der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit bei Johannes als zwei äußerste Punkte aufstellen, so ist noch sehr die Frage, welchem von diesen beiden Punkten wir uns den geschichtlichen Jesus näher zu denken haben." (S. 140 f.) —

So viel in Betreff der Strauß'schen Evangelienkritik. Mit diesem kritischen Ausgangspunkte, den Strauß nimmt, hängt aber noch ein zweiter dogmatischer aufs engste zusammen: nämlich die Ablehnung alles Wunderbaren in der Erscheinung und dem Leben Jesu, die Forderung reiner Menschlichkeit in seinem Thun und Wesen. Ueber den christlichen Glauben an den Gottmenschen sagt Strauß: „Alles, was Jesum zu einem übernatürlichen Wesen macht, ist ein wohlgemeinter, zunächst vielleicht auch wohlthätiger, in die Länge aber schädlicher, und jetzt geradezu verderblicher Wahn." Er hält sich daher berufen, den ächt geschichtlichen Christus zu befreien nicht nur von dem Weihrauchnebel, mit dem die Kirche ihn umhüllt hat, sondern vielmehr von dem „dicken trüben Nebel jüdischen Wahns und Aberglaubens", mit welchem die drei ersten Evangelien seine wahre menschliche Gestalt verhüllen, sowie von dem Nebel „alexandrinischer Schwärmerei", den das vierte Evangelium über ihn ausgießt. — Jene beiden Strauß'schen Ausgangspunkte, der kritische wie der dogmatische, ergänzen sich gegenseitig, um dem mit den Wundern in den Evangelien vorzunehmenden Zersetzungs- und Ausscheidungsproceß freie Bahn zu schaffen. Auf Grund dieser beiden Principien wird von Strauß „mit der menschlichen Entwickelung Jesu voller Ernst gemacht" und an seinem Leben die geschichtlich-psychologische Auffassungsweise in aller Strenge durchgeführt. Dieselbe philosophische Voraussetzung, wie in seiner ersten Ausgabe, hat Strauß auch in seinem Leben Jesu für das Volk ausgesprochen, indem er annimmt, daß ein Einzelner nicht auch ein Einziger und ein Geschichtliches nicht zugleich urbildlich sein kann. „Kein wirklicher Mensch ist ein Einziger, sondern Jeder gehört, wenn auch als relativ Erster, zu einer Klasse; und Keiner steht in seiner Klasse so hoch, daß er nicht von einem Andern ergänzt würde. Daß Jesus, wenn er als Einziger gefaßt wird, doch zugleich als Mensch in vollem Sinne gefaßt werden könne, werden wir erst dann glauben, wenn man uns in der wirklichen Geschichte, in irgend einem Fache einen solchen Einzigen nachweist, oder wenn man uns begreiflich macht, warum es nur im Felde der Religion einen solchen Einzigen geben könne." (S. 38.) Man kann sagen, daß „von Jesu die ächte Religion in der Menschheit nur so datirt, wie von Socrates die Philosophie, von Aristoteles die Wissenschaft überhaupt, nämlich so, daß einzelne Ansätze schon vorher, bedeutende Fortschritte auch nachher gemacht worden sind und möglich bleiben, unbeschadet der ausgezeichneten Stellung jedoch, die jenen großen

Anfängern und Begründern in ihrem Fache zukommt". Um zu einer geschichtlichen Fassung der Person Jesu zu gelangen, muß man sich eben der thörichten, nur durch Schleiermacher's Autorität gestützten Voraussetzung entschlagen, „als könnte ein Geschichtliches zugleich urbildlich, ein Uebernatürliches zugleich natürlich, ein Individuum zugleich wirklicher Mensch sein und doch über der ganzen wirklichen Menschheit stehen". — Vielmehr behauptet Strauß in seiner Schlußbetrachtung (S. 626 f.): „So hoch immer Jesus unter denjenigen steht, welche der Menschheit das, was sie sein soll, reiner und deutlicher vorgebildet haben; so war er doch hierin weder der erste, noch der letzte, sondern wie er in Israel und Hellas, am Ganges und Oxus Vorgänger gehabt hat, so ist er auch nicht ohne Nachfolger geblieben. Vielmehr ist auch nach ihm jenes Vorbild noch weiter entwickelt, allseitiger ausgebildet, seine verschiedenen Züge mehr ins Gleichgewicht gegen einander gebracht worden." — Schade nur, daß Strauß hier keine bestimmten Namen genannt hat, um eine Gallerie von Welterlösern bis auf die Gegenwart fortzuführen. Wir müssen leider darauf verzichten, aus seinem Buche zu erfahren, wem er etwa unter den noch lebenden Zeitgenossen die Ehre zugedacht hat, neben Moses und Socrates, Buddha und Jesus als „Licht der Welt" zu glänzen. Wenn auch selbst „die beiden großen Erneuerer des Christenthums in späterer Zeit, Augustin und Luther", „gebrochene Naturen" waren, so behauptet er doch wenigstens die Möglichkeit, daß leicht ein Andrer kommen könnte, der Jesum überragt. „Stünde aber einmal Einer auf, in welchem der religiöse Genius der neueren Zeit ebenso von vornherein Fleisch geworden wäre, wie in Jesu der der seinigen, so würde ein solcher schwerlich, wie jene gebrochenen Naturen, sich an den Vorgänger anlehnen, sondern dessen Werk in selbständigem Geiste weiter führen." (S. 209.)*) — Da haben wir im Grunde wieder mit andern Worten jenen vorher erwähnten philosophischen Satz, daß die Idee nicht ihre ganze Fülle in ein einzelnes Individuum der Gattung ausschüttet. Dafür sehen wir aber Strauß selbst plötzlich aus der Rolle fallen und in überschwängliche Redensarten hineingerathen, wenn er behauptet: „Voll entwickelt findet sich in dem Muster, wie es Jesus in Lehre und Leben darstellte, Alles, was sich auf Gottes- und Nächstenliebe, auf Reinheit des Herzens und Lebens im Einzelnen bezieht." (S. 626.) Wie aber, wenn wirklich irgend Etwas „voll entwickelt" ist bei Jesus, so ist nach dieser Seite keine weitere Entwickelung möglich und Jesus stände insofern nicht blos höher als andere Menschen, sondern er wäre in

---

*) „So schreitet denn die Humanitätsreligion zum Cultus des Genius fort, und dieser hat in den Dichterfesten der Neuzeit schon begonnen. Das Volk erhält so die früheren Götter, die Heroen wieder, die das Christenthum einst gestürzt hatte. Unter diese Zahl könnte dann freilich auch Christus als einer der ersten «Fortbildner des Menschheitsideals» eintreten; und er wird das müssen. Aber bald wird er mehr und endlich durchaus zurücktreten, denn man wird immer stärker fühlen, daß er doch im Verhältniß zu anderen zu wenig menschlich, zu wenig liebenswürdig ist. Goethe und Schiller werden ihm den Rang ablaufen, und er wird, wie bei den Griechen, bald unter die alten Götter, zu der gestürzten Götterdynastie gerechnet werden. Unter die neuen, heiteren Götter hat nun Strauß selbst ebenso ein Recht, aufgenommen zu werden. Denn auch Strauß muß sich als einen Fortbildner des Menschheitsideals wissen, da er nicht wenig dazu beigetragen hat, dasselbe aus dem engen Rahmen des Nazareners zu befreien." (Grau, S. 181 f.)

dieser Beziehung doch der „Einzige", wie es sonst nie einen auf Erden gegeben hat. — Andrerseits nimmt uns aber Strauß bald wieder diese Illusion, die er uns vielleicht ohne seinen Willen bereitet hat, wenn er uns über eine gewisse „Einseitigkeit" sogar der Sittenlehre Jesu belehrt. Nach Strauß hatte Jesus für das Familienleben wenig Verständniß; von der Politik verstand er Nichts; für die Kunst hatte er keinen Sinn, namentlich hatte er gegen die Angelegenheiten des Erwerbs einen gewissen Widerwillen. Also ist auch in dieser Beziehung Jesus für Strauß „nicht ein allgemein und ausschließlich gültiges Musterbild". — Wie diese letzte Behauptung mit der vorher erwähnten zusammenstimmen soll, läßt Strauß unerörtert. Oder findet er selbst etwa gar keinen Widerspruch zwischen beiden Behauptungen? —

Um die rein menschliche Auffassungsweise des Lebens Jesu consequent durchführen zu können, muß Strauß alles Wunderbare in der Erscheinung und dem Leben des Herrn beseitigen. Die Unzulässigkeit der Wunder sucht er daher vom Standpunkte der Philosophie und der Erfahrung darzuthun. Das Wirken Gottes sei ein innerliches, an bestimmte Entwickelungsgesetze gebundenes. Das Wunder ist hiernach nicht möglich; es hieße die Weltordnung zerstören, die Thätigkeit Gottes mit sich selbst in Widerspruch setzen, wollte man so aphoristische Eingriffe in den Weltgang behaupten. Hieraus ergiebt sich, daß auch die Erscheinung Jesu nicht als ein Wunder, er selbst nicht als ein höheres, vom Himmel auf die Erde gekommenes Wesen, sondern als ein Kind seines Volkes und seiner Zeit angesehen werden muß. — Den zweiten Beweis gegen die Zulässigkeit des Wunders aus der Erfahrung hat Strauß der skeptischen Philosophie Hume's entnommen; er sagt: „Daß Zeugnisse, und zwar die glaubwürdigsten, von Augenzeugen und Biederleuten dennoch falsch gewesen sind, davon sind Beispiele, wenn man will, nur wenige, aber sie sind doch vorgekommen. Daß aber etwas erweislich wider die Gesetze der Natur geschehen wäre, das ist mit Ausnahme der Fälle, um deren Glaubwürdigkeit es sich eben handelt, niemals vorgekommen, und es läßt sich schlechterdings kein Fall denken, in welchem es der Geschichtschreiber nicht ohne alle Vergleichung wahrscheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unwahren Berichte, als daß er es mit einer wunderbaren Thatsache zu thun habe. Der Geschichtschreiber, dessen Aufgabe es ist, nicht blos zu ermitteln, was geschehen, sondern auch, wie das Eine aus dem Andern hervorgegangen ist, wird sich demnach nicht für verbunden halten können, den Evangelien, welche Dinge erzählen, dergleichen im Leben keines andern Menschen stattfinden, zu glauben und dergleichen Dinge nachzuerzählen." (S. 149.) Mögen daher die Evangelisten berichten, was sie wollen, mögen sie es auch mit der größten Uebereinstimmung und Angabe aller Umstände thun: wenn in der Erzählung etwas Uebernatürliches znm Vorschein kommt, muß sie fallen; höchstens kann dann noch die Frage sein, ob der ganze betreffende Bericht als Dichtung anzusehen sei, oder nnr der wunderbare Bestandtheil desselben, welcher freilich in den meisten Fällen den eigentlichen Kern der Geschichte bildet.

Nur „Phantasiecuren" hält Strauß für möglich, bei denen „Heilung durch Erregung der Einbildungskraft" erfolgen sollte, besonders bei einer Krankheitsart, „die selbst zur Hälfte auf Einbildung beruhte, und die gerade damals unter den Juden Modekrankheit war, bei der Besessenheit". (S. 266.) Die übrigen Wunder sind erdichtet, da man sie für das nothwendige Attribut

eines Propheten hielt. „Bei der Denkart seiner Zeit= und Volksgenossen mußte er Wunder thun, er mochte wollen oder nicht. Sobald er einmal für einen Propheten galt, so traute man ihm auch Wunderkräfte zu, und sobald man sie ihm zutraute, traten sie sicher auch in Wirksamkeit. Wenn, wo er sich seitdem zeigte, die Leidenden ihn ordentlich anfielen, um nur seine Kleider berühren zu dürfen, weil sie davon Heilung erwarteten (Matth. 14, 36; Marc. 3, 10; 6, 56; Luc. 6, 19), so müßte es seltsam zugegangen sein, wenn unter allen diesen bei Keinem die erregte Einbildungskraft, der gewaltige sinnlich=geistige Eindruck, sei es wirkliche Hebung oder augenblickliche Linderung seiner Uebel hervorgebracht hätte, die nun der Wunderkraft Jesu zugeschrieben wurde." (S. 265 f.) — Wie kam denn aber das Volk zu jener mächtigen Erregung und Erwartung von Wundern, wenn nicht ungewöhnliche Thatsachen geschehen waren, die jene Erregung hervorriefen? Oder sollten jene „Phantasiecuren" genügt haben, einen solchen Eindruck zu machen, daß die Leidenden (doch nicht blos Besessene?) ihn ordentlich anfielen, um nur seine Kleider berühren zu dürfen? — Diese Frage läßt Strauß unbeantwortet. — Ferner, wenn man die Wunder für das nothwendige Attribut eines Propheten hielt, wie uns Strauß versichert, warum hat man Johannes dem Täufer keine angedichtet, den doch Alle für einen Propheten hielten? — Man hat ihm keine zugeschrieben, weil er keine gethan hat, und doch hat sein prophetisches Amt darunter nicht gelitten. Werden wir daraus nicht folgern dürfen, daß man Jesu Wunder nur zuschrieb, weil er sie wirklich vollbracht hat? —

Ueberall nun, wo Strauß, abgesehen von jenen „Phantasiecuren", im Leben Jesu auf etwas Wunderbares stößt, wendet er den Begriff des Mythus an. Dieser Begriff ist ihm das Mittel, wodurch er das Wunder zu entfernen sucht. Wäre das Wunderbare und Uebernatürliche nicht um jeden Preis aus dem Leben Jesu wegzubringen gewesen, Strauß würde daran, daß die Erzählungen der Evangelisten Mythen seien, schwerlich gedacht haben. Er hat die mythische Erklärung zur Unterstützung seines sonst unhaltbaren Standpunktes aus Noth eingeführt, aber mit ebenso wenig innerer Berechtigung, als vor ihm Dr. Paulus die natürliche oder Bruno Bauer und Reimarus die Methode der sittlichen Verdächtigung der Evangelisten, nach welchen in diesen Nichts als absichtliche Betrüger oder leichtgläubige Narren erblickt wurden. Dem letzteren Standpunkte nähert sich aber auch Strauß bedenklich, wenn er in seiner neuesten Bearbeitung des Lebens Jesu, besonders mit Rücksicht auf die Baur'sche Auffassung des Johannes=Evangeliums den Begriff des Mythus nicht blos, wie früher, als unbewußte Sagenbildung in der apostolischen Gemeinde, sondern, wie bei Johannes, geradezu als bewußte Dichtung und Fiction verstanden wissen will. Namentlich im vierten Evangelium nimmt Strauß solche bewußte Dichtung und tendenziöse Erfindung in der Mythenbildung an, z. B. bei dem Mythus von der Samariterin am Brunnen und von Lazarus' Auferweckung. So sagt er wörtlich (S. 156): „Bei der Entwerfung der Scene zwischen Jesus und der Samariterin am Jakobsbrunnen, bei den Reden und Gegenreden, die er sie wechseln läßt, muß der Verfasser des vierten Evangeliums sich seines freien Dichtens so gut bewußt gewesen sein, als Homer, wenn er die Unterhaltung des Odysseus mit der Kalypso oder des Achilleus mit seiner göttlichen Mutter

schilderte." — Vorzugsweise beruht aber Strauß' eigenthümliches Verfahren, „die Wunder mythisch verdampfen zu lassen", auf dem Kunstgriffe, die Entstehung der betreffenden Erzählungen aus der Erneuerung alttestamentlicher Vorstellungen und Vorgänge zu erklären. Jedoch hat diese Ableitung häufig etwas Gewaltsames und Gesuchtes, wie wenn er z. B. behauptet, daß die Geschichte von dem zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel der Erzählung von der Ueberführung des kleinen Samuel in die Stiftshütte zu Eli nachgebildet sei. —

In Betreff dieser ganzen mythischen Auffassung, die Strauß auf die evangelische Geschichte anwendet, ist aber Folgendes zu beachten. Die Wundererzählungen bilden so sehr den Hauptbestandtheil, gleichsam die Substanz unserer Evangelien, daß, sobald man sie herausbricht, der Rest jeden erkennbaren Plan und alle verständliche Zeichnung verliert. Die Wunder der Krankenheilungen namentlich erscheinen geradezu als die täglichen Werke Jesu, seine eigentliche Berufsarbeit. In der rastlosen Ausübung dieses seines Amtes zeichnen ihn die Evangelien. Falls die Wundererzählungen als mythische Dichtungen gestrichen werden dürfen, werden auch gleichzeitig die meisten Farben mit ausgewischt, mittels deren jenes so lebenskräftige Bild der Persönlichkeit und des prophetischen Wirkens Jesu in den Evangelien entworfen werden konnte. Der Historiker, der es für erlaubt hält, diese Wunder insgesammt zu verwerfen, während er die unverwischbaren Züge des Angesichtes Jesu als geschichtlich anerkennt, ist, wie Holtzmann treffend sich ausdrückt, in dem Falle, reife Früchte gepflückt und genossen zu haben von Sträuchern und Bäumen, deren Existenz er leugnet. — Und nicht blos zerrissen und unverständlich wird das Lebensgemälde Jesu durch jene Ausradirung des wunderbaren Hintergrundes, es sinkt dann sogar zu einem unreinen, unsittlichen Bilde herab. Der religiös-sittliche Charakter Jesu ist bei dieser ganzen Frage auf das stärkste betheiligt. Unzweifelhaft ist, daß das Auftreten Jesu einen tiefen Eindruck auf das jüdische Volk machte und daß es vorzugsweise die Wunder waren, durch welche das Volk fortwährend von ihm angezogen wurde, welche es als seine messianische Legitimation betrachtete (Matth. 9, 33). Wenn nun Jesus diesen Glauben des Volkes an seine Wunder nirgends ernstlich widerlegt, ihn vielmehr anerkennt, ja ausdrücklich bestätigt (Marc. 2, 10 f.): so wird man, sobald die Wunder geleugnet werden, dem Verdachte gegen seine sittliche Reinheit kaum mehr entgegentreten können. Jesus ist und bleibt „einzig und wunderbar übermenschlich, entweder im Bösen, oder im Guten", wie Dorner sagt. (Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit, 1862, S. 4.) —

6. Wie Strauß aber aus dem Leben Jesu alles Wunderbare zu entfernen bestrebt ist, so sucht er auch aus dem historischen Christenthum überhaupt vor Allem zu beseitigen, „was für unsere Zeit mit Recht den Hauptanstoß an dem ganzen alten Religionswesen bildet, nämlich den Wunderwahn. So lange das Christenthum als etwas der Menschheit von außen her Gegebenes, Christus als ein vom Himmel Gekommener, seine Kirche als eine Anstalt zur Entsündigung der Menschen durch sein Blut betrachtet wird, ist die Geistesreligion selbst ungeistig, das Christenthum jüdisch gefaßt." (S. XVIII.) — Auch Strauß setzt das Christenthum höher als die vorchristlichen Religionen, insofern „es die Menschheit aus der sinnlichen Religion der Griechen auf der einen Seite, der jüdischen Gesetzesreligion auf der andern, herausgehoben hat". Also bleibt

ihm von dem Christenthum „unentbehrlich, aber auch unverlierbar" „nach jener Seite hin der Glaube, daß es eine geistige und sittliche Macht ist, welche die Welt beherrscht, nach dieser die Einsicht, daß der Dienst dieser Macht, in den wir uns zu stellen haben, wie sie selbst, nur ein geistiger und sittlicher, ein Dienst des Herzens und der Gesinnung sein kann". Nur dies ist für Strauß „das Wahre und Bleibende im Christenthum", daß in demselben „die Menschheit nur ihrer selbst tiefer, als bis dahin sich bewußt geworden, daß Jesus nur derjenige Mensch ist, in welchem dieses tiefere Bewußtsein zuerst als eine sein ganzes Leben und Wesen bestimmende Macht aufgegangen ist, daß Entsündigung eben nur im Eingehen in diese Gesinnung, ihrer Aufnahme gleichsam in das eigene Blut, zu finden ist, erst dann ist das Christenthum wirklich christlich verstanden." Alles Andere im Christenthum aber erscheint ihm „nur verwesliche und schon halb verweste Hülle" zu sein. (S. XVIII.) Ausführlicher spricht Strauß hierüber noch im 34. Abschnitt, wo er das religiöse Bewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien entwickelt. Ausgehend von der „Bergrede, in deren Eingange schon die neue christliche Weltanschauung wie ein befruchtender Frühlingsregen sich ausschüttet", setzt er das Wesen dieser neuen Weltanschauung zunächst in die „Einkehr von dem Aeußern in das Innere", indem er „der bei der äußeren Handlung stehen bleibenden pharisäischen Auffassung gegenüber die Gesinnung als das allein Wesentliche betont". (S. 204 f.) Wie Jesus den himmlischen Vater nach Strauß „als diese unterschiedslose Güte empfand und dachte", nach der er seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte; wie in Jesus selbst „jene unterschiedslose Güte die Grundstimmung seines eigenen Wesens, und er sich darin seiner Uebereinstimmung mit Gott bewußt war": so hat er auch die Seinigen angewiesen, „sich durch solches Verhalten als ächte Söhne des himmlischen Vaters zu beweisen, wenn er sie ermahnt, vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen sei". Da nun die Menschen in ihrem Verhältniß zu Gott Kinder, also im Verhältniß zu einander Brüder sind, so folgt hieraus die Forderung der Gesinnung der Liebe, als das eigenthümliche Moralprincip des Christenthums". Darin liegt der Grundgedanke der Humanität, die Unterordnung aller Einzelnen unter die gemeinsame Idee der Menschheit". Die rein geistige und sittliche Richtung der religiösen Anschauung Jesu bezeichnet Strauß als die „Mitgift, mit der ihn seine Erziehung nach dem mosaischen Gesetz, seine Bildung durch die Schriften der Propheten, ausgestattet hatte", die Humanitätsrichtung dagegen, „dieses Heitere, Ungebrochene, dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüths heraus, können wir das Hellenische in Jesu nennen". Aus der Vereinigung dieser beiden Elemente erklärt sich aber Strauß das Christenthum psychologisch als das natürliche Product der vorhergehenden Zeit. Jesus hat nur dieses Resultat der Entwickelung des menschlichen Geistes ausgesprochen.

Deshalb leitet Strauß, um die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes im Christenthum gründlich zu beseitigen, seinen geschichtlichen Umriß des Lebens Jesu mit einer vorbereitenden Abhandlung ein, welche den Zweck hat, die Entstehung des Christenthums aus den schon vorhandenen Bildungselementen und socialen Verhältnissen der damaligen Welt natürlich zu erklären. Er will damit die oft (besonders von Ullmann) ausgesprochene Behauptung widerlegen, daß die Anerkennung des Wunderbaren auf christlichem Gebiete

nicht umgangen werden könne, weil schon die Entstehung des Christenthums das größte Wunder sei. Trotz unsrer höchst mangelhaften Kenntniß von den Bildungsverhältnissen der Juden in Palästina zur Zeit Jesu glaubt Strauß doch, daß bei der ausführlicheren Kunde, die wir über die allgemeinen Bildungsverhältnisse der Völker um jene Zeit haben, Daten genug gegeben sind, um in der Entstehung des Christenthums kaum mehr Räthselhaftes übrig zu lassen, als bei jeder Epoche in der Geschichte in dem persönlichen Auftreten des genialen Individuums liegt, das in den angesammelten Brennstoff nur den zündenden Funken zu werfen bestimmt ist. So versucht denn Strauß nachzuweisen, daß das Christenthum Nichts als „die reife Frucht alles desjenigen gewesen sei, was bis dahin in allen Zweigen der großen Menschenfamilie als höheres Streben sich geregt hatte". Daß diese Frucht gerade in Palästina reifte, hatte seinen Grund darin, daß hier der alte Stamm des mosaischen Monotheismus ein edleres Propfreis aufzunehmen im Stande war. Aber das Judenthum mußte erst durch fremdländische Bildungsstoffe fruchtbar gemacht werden; besonders mußte durch Alexander den Großen die Vermählung von Orient und Occident vorangegangen, in Alexandrien gleichsam das Brautbett für diese Vermählung gegründet sein. „Wäre kein Alexander vorangegangen, so wäre kein Christus nachgekommen." Aus einer Mischung der edelsten Elemente des Juden- und Heidenthums ist also die christliche Religion als eine neue Glaubens- und Lebensform hervorgegangen. Das Judenthum lieferte dazu die wichtigsten Beiträge, vor Allem die Vorstellung eines geistigen Gottes, sodann die fruchtbare Idee des Messias und des messianischen Reiches, aus welcher das Christenthum seine Richtung auf das Zukünftige und die Vorstellung von einem irdischen und himmlischen Gottesreiche erhielt. Im Pharisäismus war zwar das Judenthum zu todtem Buchstabendienst erstarrt; dafür bot der Essenismus für das religiöse Leben wichtige Momente in seiner Weltverachtung, Enthaltung von sinnlichen Genüssen und seinem Dringen auf brüderliche Wohlthätigkeit dar. Gleichzeitig brachte das Judenthum aus Alexandria, wo es mit pythagorischer und platonischer Weisheit vertraut geworden, eine Menge speculativer Gedanken, von denen die Lehre vom Logos, als der wirksamen göttlichen Vernunft und Weisheit, die wichtigste war. Das Heidenthum seinerseits stellte die Ideen seiner großen Philosophen, eines Plato, Aristoteles, der Stoiker zur Verfügung und kam der neuen Religion in der Person des Socrates mit dem Bilde eines Mannes von höchster Sittlichkeit und eines Märtyrers für seine Ueberzeugung entgegen. Selbst in dem Epicuräismus finden sich Lehren von dem Erbarmen und der Versöhnlichkeit, die nur in das richtige Verhältniß zur Gottesidee gesetzt zu werden brauchten, um christliche zu sein. Der philosophische Eclecticismus und die praktische Moralphilosophie Cicero's und der Stoicismus Seneca's bieten über den Einen Gott, wie über den Menschen, seine gottverwandte Natur, deren Verderbniß und Wiederherstellung Gedanken, deren Aehnlichkeit mit den Lehren des Christenthums, namentlich bei Seneca, zu der Sage einer Verbindung desselben mit dem Apostel Paulus Veranlassung gegeben hat. Ebenso mußten der unbefriedigende Zustand der Volksreligionen und die Vernichtung der politischen Freiheit unter dem Joche der Römerherrschaft mitwirken, um auf das Christenthum vorzubereiten, indem die Gemüther dadurch auf das Jenseits und die Erwartung auf eine Wunderhülfe hingerichtet

wurde, wie sie das Christenthum in geistiger Weise gewährte. So erklärt sich auch der Anklang, den das Christenthum fand, aus dem allgemeinen Zeitbedürfniß und daraus, daß es demselben auf ursprünglichere und volksthümlichere Weise abzuhelfen wußte, als die künstlich ersonnenen Systeme des Neupythagoräismus und Neuplatonismus, oder die Geheimbünde der Therapeuten und Essener. —

Hiermit glaubt Strauß die Entstehung des Christenthums natürlich erklärt zu haben. Und was hat er dargethan? Nichts weiter, als daß zur Zeit Jesu in Palästina eine Religion sich bilden konnte, welche die allgemeinen Grundsätze einer Vernunftreligion, versetzt mit jüdischen Messiasvorstellungen, enthielt. Aber der entscheidende Nachweis fehlt, daß das eigenthümlich Christliche, was das Christenthum außer jenen in der ganzen Welt zerstreuten Ideen noch bietet, als das natürliche Resultat der jüdischen und heidnischen Culturentwickelung jener Zeit anzusehen ist. Denn wo liegen in den Bildungsverhältnissen der damaligen Völker die Elemente, aus welchen nicht die Strauß'sche Vernunftreligion, sondern das Christenthum des N. T. in seiner ganzen Fülle und Eigenthümlichkeit abgeleitet werden kann: die Lehren von der Gnade Gottes in Jesu Christo, von der durch Christum gestifteten Erlösung, von der Gerechtigkeit aus dem Glauben an den Gekreuzigten, von der Wiederkunft Christi zum Gericht und zur ewigen Vergeltung? Von diesen und andern specifisch christlichen Ideen finden wir in der vorchristlichen Welt kaum eine dunkle Ahnung, nicht einmal in dem reichen Wortschatz der alten Sprachen die entsprechenden Worte zum Ausdruck dieser Lehren. Und dieses Christenthum des N. T., das seinen Mittelpunkt in Christo, dem Sohne Gottes, dem Mittler und Versöhner, hat, ist es gewesen, welches die Welt erobert und der gesammten Culturentwickelung der Menschheit neue Bahnen angewiesen hat, nicht jene abstracte Vernunftreligion, die Strauß an die Stelle des lebendigen Christenthums setzt. Den natürlichen Ursprung dieser Grundlehren des Christenthums aus den Zeitideen hat Strauß nicht nachgewiesen. Dabei setzt er noch eine Bekanntschaft Jesu mit der heidnischen Philosophie voraus, die ganz unerweislich und im höchsten Grade unwahrscheinlich ist und muß die Hauptbestandtheile seiner Lehre aus einer Religion herübernehmen, deren Entstehung ohne die Annahme einer göttlichen Offenbarung ebenso wenig begreiflich ist, als die des Christenthums. Selbst wenn der Nachweis gelänge, den noch Niemand geführt hat, daß das Christenthum Nichts als die reife Frucht des mit heidnischer Weisheit befruchteten Judenthums wäre, würde seine Entstehung doch nur aus einer übernatürlichen Offenbarung abgeleitet werden können, die in Jesus ihren Abschluß findet. In der That ist schon das Judenthum mit seinem Monotheismus mitten in der heidnischen Vielgötterei eine so einzige Erscheinung, daß man sie ohne das unmittelbare Eingreifen Gottes nicht verstehen kann. Wie aber der Hebraismus über das Heidenthum sich erhebt, so ragt noch unvergleichlich höher Jesus Christus über Moses und alle Propheten und seine Stiftung über die des A. Bundes empor. Und diese unvergleichlich einzige Stellung Jesu in der Geschichte sollte nur das Resultat natürlicher Weltentwickelung sein? — Selbst der verewigte Dr. Baur, dem sonst Strauß in seinen kritischen Hypothesen so bereitwillig folgt, sah sich, nachdem er fast sein ganzes wissenschaftliches Leben der Aufgabe gewidmet hatte, die Entstehung des Christenthums geschichtlich unter Ausschließung des Wunders

begreiflich zu machen, am Abende seines Lebens, bei der Herausgabe seiner Kirchengeschichte, zu dem Eingeständniß genöthigt, daß wenigstens an Einem Punkte „zwischen dem Tode Jesu und seiner Auferstehung ein tiefes, undurchdringliches Dunkel liege", und „daß man nach einem so gewaltsam zerrissenen und so wundervoll wiederhergestellten Zusammenhange sich gleichsam auf einen neuen Schauplatz der Geschichte gestellt sähe". —

7. Vom wirklichen Leben Jesu selbst aber wissen wir zuverlässig nach Strauß außerordentlich wenig; vor Allem, daß „in seiner Person und in seinem Werke nichts Uebernatürliches" war, „und dieses Negative ist — die Hauptsache". Was aber das Positive anlangt, so sollen wir Strauß zugestehen, „daß wir über wenig große Männer der Geschichte so ungenügend wie über Jesus unterrichtet sind. Wie ohne alle Vergleichung deutlicher ist uns die über 400 Jahre ältere Gestalt des Socrates"! (S. 621.) — Allerdings wäre dies eine der auffallendsten Erscheinungen der Geschichte, wenn wir wirklich von Jesu so wenig wissen sollten, da Niemand je auf die Menschen einen solchen Eindruck gemacht, Niemand solche Spuren seiner Wirksamkeit hinterlassen hat, wie Er; dazu gehörte Jesus durchaus nicht etwa den grauen Tagen der mythischen Vorzeit, sondern der hellen Zeit der Geschichte an! — Die Schuld daran tragen aber nach Strauß unsere Evangelien; sie haben die wirkliche Geschichte Jesu „von mythischen Schlinggewächsen verschiedener Art" in solcher „Masse" überwuchert werden lassen, daß dadurch viele geschichtliche Züge nicht nur „verdeckt, sondern auch von den darüber gelagerten mythischen Gebilden gänzlich aufgezehrt worden und verloren gegangen" sind. (S. 621.) Diese Trübung der Geschichte Jesu führt aber Strauß nicht blos auf die Evangelien, sondern im letzten Grunde auf die Jünger Jesu selbst zurück. Er hat „einen sehr geringen Begriff von ihrer Fassungskraft", ebenso von „ihrer Fähigkeit, ihren Meister zu verstehen, in das Innere seiner Ideen und Plane einzudringen". Selbst die Apokalypse, welche Strauß allein als „ächte Schrift eines der Zwölfe im N. T." gelten läßt, „giebt uns einen traurigen Eindruck, wie wenig Jesus von einem seiner vertrautesten Jünger verstanden worden ist". Erst in späterer Zeit mußte Paulus die „Rolle übernehmen", „die Gedanken des Meisters in Angemessenheit an die Entwickelung der Zeitverhältnisse weiter zu bilden". Allerdings beging Paulus nach Strauß den großen Fehler, daß er Jesus nicht mehr als bloßen Menschen auffaßte. „Ihm trat Jesus nicht in seiner einfachen, geschichtlichen Wirklichkeit, sondern zuerst im Widerschein des Enthusiasmus seiner Anhänger ..., hierauf in einer Vision, d. h. im Mittel seiner eigenen, bis zur Entzückung erhitzten Einbildungskraft entgegen; für ihn war er also von vornherein schon ein übermenschliches, himmlisches Wesen." An die Stelle der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu setzte also Paulus seine Phantasie; ja, „bei ihm ging der phantasiegefüllte Ballon ohne Aufenthalt in die Lüfte". So wurde der Proceß der „Vergottung Jesu von Paulus, der ihn als Menschen nicht gekannt hatte, begonnen, von solchen, die, wie der Verfasser des Hebräerbriefs, in gleichem Falle waren, fortgesetzt, und von dem Verfasser des vierten Evangeliums, der ihm zeitlich wie räumlich noch ferner stand, vollendet". — So weit Strauß. — Nur eine doppelte Schwierigkeit vermögen wir nach dieser Auffassung nicht zu beseitigen. Zunächst ist es höchst auffallend, daß Jesus, dem doch auch Strauß eine Menschenkenntniß in hohem

Grade wird zuschreiben müssen, solche unfähige Jünger sich erwählen konnte, die sein Werk für immer verdorben haben würden, wenn es nicht durch die zufällige Bekehrung und Wirksamkeit des Paulus gerettet worden wäre. — Sodann, welche unwürdige Auffassung von dem Gange der Geschichte der Menschheit ist es, wenn Strauß das größte weltgeschichtliche Ereigniß — denn als solches erkennt auch Strauß das Christenthum an — auf eine zufällige Thatsache zurückführt und aus der bis zur Entzückung erhitzen Einbildungskraft des Paulus hervorgehen läßt. — Und diese in ihren jüdischen Vorurtheilen so heillos befangenen Jünger sollen im Stande gewesen sein, ein Bild Jesu zu zeichnen, welches von einer sittlichen Hoheit und Reinheit, Liebe und Heiligkeit ist, daß selbst die größten Denker des Alterthums es nicht einmal als Ideal zu erzeugen vermochten! — Dies läßt uns Strauß als ungelöstes Räthsel. —

Der geschichtliche Abriß des Lebens Jesu selbst, welchen Strauß nach Ausscheidung aller mythischen, d. h. wunderbaren Bestandtheile giebt, beschränkt sich eigentlich auf wenige dürftige Notizen. Daß Jesus in Nazareth geboren wurde, sein Vater Joseph ein Zimmermann war, seine Mutter Maria hieß, daß er Brüder und Schwestern hatte, keine gelehrte, aber doch eine volksthümliche Bildung erhielt, etwa im 30. Lebensjahre von Johannes sich taufen ließ, dann als Volkslehrer öffentlich auftrat, um sich eine Anzahl von Jüngern sammelte und mit diesen vorzugsweise in Galiläa ein Wanderleben führte und durch seine hinreißende Rede, sowie durch gewisse auffallende Heilungen psychischer Kranken (besonders Besessener) Aufsehen erregte und größeren Anhang sich verschaffte, mit den Führern der herrschenden jüdischen Parteien aber gleichzeitig in Kampf gerieth und nach einer wahrscheinlich mehrjährigen Wirksamkeit zu Jerusalem, wohin er sich vor einem Pascha begeben, als gefährlicher Neuerer verurtheilt, den Kreuzestod erlitt: das ist fast Alles, was wir nach Strauß von dem Lebensgange Jesu mit einiger Sicherheit wissen, wozu indessen noch die seltsame Thatsache kommt, daß unter seinen Anhängern wenige Tage nach seinem Tode die Sage sich bildete und Glauben fand, er sei von den Todten auferstanden und von Mehreren der Seinigen lebend wiedergesehen worden. *)

Ist das aber geschichtliche Methode, wenn man, wie Strauß thut, die Geschichte lediglich von philosophischen Voraussetzungen aus construirt und nach dogmatischen Vorurtheilen kritisch zersetzt und dann willkürlich zurechtlegt? Der wahre Historiker muß sich den Thatsachen beugen und nicht die Thatsachen nach seinen eigenen Gedanken und Voraussetzungen beugen. Die Darstellung des Lebens Jesu aber, die uns Strauß giebt, ist die abstracte Betrachtungsweise eines pantheistischen Philosophen, der von einer unpersönlichen Idee ausgeht und mit lauter allgemeinen Begriffen rechnet. Solche Betrachtungsweise zeigt sich „unfähig, sowohl den evangelischen Bericht von Jesu selbst, als auch die Thatsachen des Christenthums zu erklären. Wer ein Leben Jesu schreiben will, der muß es so schreiben, daß wir das Christenthum von der Person Jesu Christi aus verstehen, und muß uns nicht an den Hegel'schen Proceß der Idee verweisen. Ueber dieses Stadium sind wir hinaus. Wir sind hiefür

*) Ueber die eigenthümliche Strauß'sche Auffassung der Auferstehung Jesu handelt ausführlich der siebente Vortrag.

zu realistisch und zu historisch geworden. Darum bezeichnete ich das Buch von Strauß als einen Anachronismus". (Luthardt, Die modernen Darstellungen 2c., S. 23.)

Was den sittlichen Charakter Jesu betrifft, so erscheint er Strauß „als eine schöne Natur von Hause aus, die sich nur aus sich selbst heraus zu entfalten, sich ihrer selbst immer klarer bewußt, immer fester in sich zu werden, nicht aber umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte". Besonders war Jesu eine heitere Sorglosigkeit, die höchste Genügsamkeit, große Gleichgültigkeit gegen äußere Ehre oder Schmach, eine besondere Vorliebe für die Kinder, eine alle Menschen als Brüder umfassende Gutherzigkeit eigen. Dieses Heitere, Ungebrochene, diese Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüths kann man das Hellenische an Jesus nennen. Zwar war er nicht absolut unsündlich; „einzelne Schwankungen und Fehler, die Nothwendigkeit eines fortgehenden ernsten Bemühens der Selbstüberwindung und Entsagung" sind auch ihm nicht erspart worden; aber doch ist „die innere Entwickelung Jesu im Ganzen stetig, wenn auch nicht ohne gewaltige Anstrengung, doch ohne gewaltsame Krisen vor sich gegangen". Seine sittliche Natur entfaltete sich in reiner Harmonie, ohne gewaltsame Durchbrüche der Leidenschaft, zu immer höherer Reinheit und Festigkeit. „In allen jenen erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen, man denke nur an einen Paulus, Augustin, Luther, bleiben die Narben davon für alle Zeit, und etwas Hartes, Herbes, Düsteres haftet ihnen lebenslänglich an, wovon sich bei Jesu keine Spur findet." Dies ist auch der einzige lebendige Sinn des Dogma von der Unsündlichkeit Jesu, mit dem in seiner kirchlichen Fassung Strauß schlechterdings Nichts anzufangen weiß. (Vgl. S. 208 f.) — Ueber die sittliche Werthschätzung Jesu spricht sich Strauß auch noch in der Schlußbetrachtung mit folgenden Worten aus: „Unter den Fortbildnern des Menschheitsideals steht in jedem Falle Jesus in erster Linie. Er hat Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten, oder doch unentwickelt geblieben waren; andere beschränkt, die seiner allgemeinen Gültigkeit im Wege standen; hat demselben durch die religiöse Fassung, die er ihm gab, eine höhere Weihe, durch die Verkörperung in seiner eigenen Person die lebendigste Wärme gegeben." Aber „ein Gottmensch, ein von Gott in die Menschheit hineingestelltes, allgemein und ausschließlich gültiges, jede Ergänzung von sich weisendes Musterbild war Jesus nicht." (S. 625 f.)

Als Grundzug des religiösen Bewußtseins Jesu findet Strauß, daß Jesus, wie wir gesehen haben, sich Gott als unterschiedslose Güte und im Verhältniß zu sich und zu den Menschen überhaupt als Vater gedacht habe — eine Anschauung, die Jesus nur aus sich selbst nehmen, die nur die Folge davon sein konnte, daß jene unterschiedslose Güte die Grundstimmung seines eigenen Wesens war. Aus diesem Kindesverhältniß der Menschen zu Gott ergab sich die Vorstellung einer allgemeinen Verbrüderung der Menschen unter einander, der Grundgedanke der Humanität. Hiermit war für Jesus principiell schon die Hauptscheidewand zwischen Juden und Heiden aufgehoben, und wenn er auch seinen Beruf zuerst nur auf sein eigenes Volk bezogen haben mag, so schloß er doch je länger desto mehr auch die Heiden in seinen Plan ein. — Von seinem innersten Selbstbewußtsein aus kam Jesus auch zu der Ueberzeugung, daß mit den messianischen Weissagungen im A. T.

Niemand anders, als er selbst gemeint sein könne. Aber er brach mit dem religiös-politischen Bestandtheile der messianischen Erwartungen seines Volkes und wendete sich nur der religiös-moralischen Seite derselben zu. Die Erhebung des Volkes zu ächter Frömmigkeit und Sittlichkeit betrachtete er als die Hauptsache. Dabei blieb der Gedanke eines leidenden Messias, wie er besonders von Jesaias ausgeprägt worden ist, Jesu nicht fremd, und es erklären sich hieraus die Vorausverkündigungen seines Leidens, in welche freilich die bestimmteren Züge, namentlich die Voraussagung, daß sein Tod mittelst der Kreuzigung erfolgen würde, aus dem Erfolge später hineingetragen sind. — Von seiner Auferstehung kann Jesus, wenn überhaupt, jedenfalls nur in ganz uneigentlichem, bildlichem Sinne, nicht aber wie von einer leiblichen Wiederbelebung geredet haben. Dagegen hat er nach dem einstimmigen Zeugniß der drei ersten Evangelien von seiner messianischen Wiederkunft in einer spätern Zeit gesprochen, wo er in den Wolken des Himmels, in göttlicher Herrlichkeit und von himmlischen Heerschaaren begleitet erscheinen werde, die Todten zu erwecken, Lebende und Verstorbene zu richten und sein Reich zu eröffnen. In diesem Punkte ist Jesus nach Strauß von einer gewissen, genialen Geistern nicht selten eigenen Schwärmerei und sogar von einer bedeutenden Selbstüberhebung nicht freizusprechen. „Einem Menschen kann dergleichen, wie er hier von sich vorhergesagt hat, nicht zukommen. . . . Hat er es gleichwohl von sich vorhergesagt, so ist er für uns ein Schwärmer; wie er, wenn er es ohne eigene Ueberzeugung von sich ausgesagt hätte, ein Prahler und Betrüger wäre.“ (S. 236 f.) Ein wirklicher Betrüger kann nun zwar Jesus, auch nach Strauß, nicht gewesen sein, wohl aber könnte er ein „arger Schwärmer gewesen sein“, da „hohe Geistesgaben und Herzensvorzüge“ nicht selten mit einer Dosis Schwärmerei“ versetzt vorkommen. Ja, es ist nicht blos Schwärmerei“, „sondern wir sehen auch eine unerlaubte Selbstüberhebung darin, wenn ein Mensch sich einfallen läßt, sich so von allen Uebrigen auszunehmen, daß er sich ihnen als künftigen Richter gegenüberstellt“. Jesus scheint hier „ganz vergessen zu haben, wie er einst das Prädicat «gut» als ein Gott allein zukommendes abgelehnt hatte“. Man kann nur annehmen, daß Jesus, nachdem er einmal überzeugt war, der Messias zu sein, auch die Weissagung Daniel's (7, 13) von dem mit den Wolken des Himmels herniederkommenden Menschensohn auf sich bezog und sich deshalb auch das Weltgericht beilegte. —

Diese ganze im Wesentlichen mit Strauß' eigenen Worten wiedergegebene Auffassung des Lebens Jesu erinnert uns unwillkürlich an ein Wort Schleiermacher's in seinen „Reden über die Religion“ (5. Aufl., S. 306), wo er über die damals herrschende rationalistische Auffassung Jesu sich also ausspricht: „Wie ein jüdischer Rabbi mit menschenfreundlichen Gesinnungen, etwas socratischer Moral, einigen Wundern, oder was wenigstens Andere dafür nahmen, und dem Talent, artige Gnomen und Parabeln vorzutragen — denn weiter bleibt doch Nichts übrig, ja einige Thorheiten wird man ihm nach den synoptischen Evangelisten immer noch zu verzeihen haben — wie, sage ich, Einer, der so gewesen, eine solche Wirkung, wie eine neue Religion und Kirche habe hervorbringen können, ein Mann, der, wenn er so gewesen, dem Moses und Muhamed nicht das Wasser gereicht: dies zu begreifen überläßt man uns selbst.“ —

Doch auch in dem Wenigen, was Strauß als sicheres Ergebniß seiner Forschungen über das Leben Jesu darbietet, findet sich Manches, das sich gegen die Ansicht, Jesus sei Nichts als Mensch gewesen, geltend macht. Nach Strauß erscheint Jesus als „eine schöne Natur von Hause aus", die sich nur aus sich selbst heraus zu entfalten, nicht aber jemals umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte, um zur höchsten Uebereinstimmung mit Gott zu gelangen. (S. 206 f.) Woher nun diese harmonische, zur höchsten Sittenreinheit und klarsten Gottesanschauung stetig aufsteigende Entwickelung, welche wir bei keinem der gefeiertsten Heroen der Menschheit sonst wiederfinden? so daß auch Strauß ihm Keinen als ebenbürtig an die Seite zu setzen vermag und ihm selbst Männer, wie Paulus, Augustin und Luther Jesu gegenüber als gebrochene Naturen erscheinen. Hätte Strauß zur Erklärung dieser so auffallenden Erscheinung nicht etwas Einzigartiges und Göttliches in Jesu in einem Maße, wie es sonst uns nirgends entgegentritt, anerkennen müssen? Hätte er nicht wenigstens sagen sollen, daß Jesus zu Gott, als seinem himmlischen Vater, in einem näheren und innigeren Verhältniß gestanden habe, als die andern Menschenkinder? Aber dazu kann sich Strauß nicht entschließen; das würde ja Jesum schon über den rein menschlichen Standpunkt hinausheben. — Noch weniger erklärlich ist uns aber, daß Strauß von seinem Standpunkte die Rede Jesu über seine Wiederkunft zum Weltgerichte als geschichtlich anerkennt. Zu einer bildlichen Erklärung der Worte kann sich Strauß nicht verstehen; davon hält ihn sein richtiger Tact als Schrifterklärer ab. Nun aber sieht er sich einem entscheidenden Punkte gegenüber. „Einem Menschen kann dergleichen, wie Jesus hier von sich vorhergesagt hat, nicht zukommen." Aber Jesus hat es doch wirklich gesagt. Was folgt daraus? Strauß sieht sich zu der Erklärung genöthigt, daß Jesus in diesem Stücke ein Schwärmer gewesen sei und von dem Tadel der Selbstüberhebung, sowie des Widerspruchs gegen seine eigene frühere Aussage nicht freigesprochen werden könne. Wo bleibt nun aber, so fragen wir, das klare Gottesbewußtsein Jesu, wo seine Sittenreinheit, und wie steht es bei ihm selbst mit dem gesunden Menschenverstande? Ja, daß Jesus nicht blos ein eingebildeter Schwärmer, sondern auch ein beschränkter Kopf gewesen sei, hätte Strauß von seinem Standpunkte aus consequenter Weise aussprechen müssen, wenn er mit seiner wahren Meinung nicht zurückhalten wollte. —

Fassen wir die Hauptgedanken unserer bisherigen Untersuchung über das Strauß'sche Leben Jesu noch einmal zusammen, so sehen wir: die Entstehung des Christenthums aus natürlichen Ursachen hat Strauß nicht erklärt, die sittliche und religiöse Entwickelung Jesu hat er räthselhaft gelassen; Jesus endlich, der von sich behauptete, daß er als Sohn Gottes einst in den Wolken des Himmels zum Gericht über die Lebendigen und Todten wiederkommen werde, sei ein sich selbst überhebender Schwärmer. — So kann uns die Strauß'sche Auffassung des Lebens Jesu weder geschichtlich, noch sittlich, noch religiös irgendwie genügen. —

8. Welche Tendenz aber — so fragen wir noch zum Schluß — hat Strauß in seinem Leben Jesu gehabt und ausgesprochen? — Wir behaupten, er habe sich das Ziel gesteckt, bei seiner Bestreitung der biblisch-kirchlichen Auffassung der Person Jesu nichts Geringeres zu erreichen, als die religiöse Idee

des Christenthums in moderne Weltanschauung und praktische Lebensweisheit aufzulösen, die politischen und socialen Interessen mit den religiösen zu verschmelzen, die christliche Kirche und Religion als eine eigenthümliche, auf außerordentlicher göttlicher Offenbarung beruhende Bildungsanstalt der Menschheit zu beseitigen und jede Religion überhaupt als eine durch übersinnliche Mächte beeinflußte Ueberzeugung und Lebensrichtung aus den Herzen der Menschen zu reißen. Engelhardt sagt daher (S. 50): „Die unumwundene Sprache, die Strauß führt, die Nacktheit, mit der er seinen Unglauben zu Markte trägt, die Rücksichtslosigkeit, mit der er alle Geheimnisse desselben ausplaudert, werden sein Buch ebenso berühmt machen in der Geschichte der Theologie, wie sein erstes Buch über das Leben Jesu es gewesen ist. Es ist ein Schreckschuß für alle Halben, es zwingt zur Entscheidung; aller Art Täuscherei macht es ein Ende; die frommen Maskeraden sind fortan bedeutend erschwert und die Feigenblätter, mit denen eine furchtsame und verlogene Theologie die Nacktheit ihres Unglaubens zu decken suchte, sind in Stücke zerrissen. Das Buch ist ein Gericht!" — Ich glaube jedoch, aus Ihrer Mitte den Vorwurf zu vernehmen, daß ich Strauß' Tendenz zu schwarz male und übertreibe. Darum schenken Sie mir noch einen Augenblick Ihre gütige Aufmerksamkeit, um meine Behauptung mit Strauß' eigenen Worten zu belegen. Jede übernatürliche Religion ist ihm verhaßt, weil sie mit ihren Geheimnissen und Gnadenmitteln folgerichtig auch einen Stand über der Gemeinde stehender Priester mit sich bringt. Daher sagt Strauß in seinem bittern Haß gegen die Theologen: „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen." (S. XIX.) Aber mit der Entfernung der Pfaffen und Wunder ist's für Strauß noch nicht abgethan. Was er eigentlich will, ist eine „Weltansicht, die mit Ablehnung aller übernatürlichen Hülfen den Menschen auf sich selbst und auf die natürliche Ordnung der Dinge stellt". (S. IX.) Seine Losung ist daher „die Befreiung der Geister von dem religiösen Wahn", seine Sorge „für rein humane Bildung des Volks". Ist diese erst da, dann fallen von selbst alle kirchlichen Schranken und alle confessionellen Scheidewände; dann wird man nicht mehr von Katholicismus und Protestantismus sprechen, die so lange den Zwiespalt zwischen Nord und Süd im deutschen Volke bewirkt. Sie lächeln über den seltsamen Idealisten. Doch fährt er allen Ernstes fort: „Wenn eine Wiedervereinigung möglich sein soll, so kann diese nur in einem dritten Standpunkt über den streitenden Parteien gefunden werden. Diesem höheren vereinigenden Standpunkt aber kann das deutsche Volk nicht anders entgegengehoben werden, als indem es in das Innere der Religion eingeführt und von dem äußern Beiwerke, worin auch die confessionellen Unterscheidungslehren ihre Wurzeln haben, losgemacht wird. Dazu waren von katholischer Seite der Deutschkatholicismus, von protestantischer die Genossenschaft der Lichtfreunde, die sich beide bereits in freireligiösen Gemeinden zu verschmelzen anfangen, beachtenswerthe praktische Versuche; dazu soll das vorliegende Werk von wissenschaftlicher Seite her einen Beitrag geben." (S. XX.)*) Um seinen Zweck zu erreichen, wendet sich

*) Zu diesen „beachtenswerthen praktischen Versuchen" würde Strauß jetzt vielleicht noch den religiösen Verein der „Cogitanten" zählen, den Dr. Löwenthal

Strauß an die Gebildeten und Denkfähigen im Volke, um durch sie, wie er hofft, einen Druck auf die Mehrzahl der eigensinnigen Theologen auszuüben. Daher das Bündniß mit der ungläubigen Menge, die zu allen Zeiten in Opposition gegen das Christenthum getreten ist, um den Unglauben der Weltmenschen als Stützpunkt für sein Unternehmen zu gebrauchen. Daher sein Bestreben, mit der rein menschlichen Auffassung des Lebens Jesu vollen Ernst zu machen, den Nimbus des Uebernatürlichen und Wunderbaren, der sich um die Person Jesu ausgebreitet hat, zu zerstören und Jesum auch in sittlicher Beziehung mit dem übrigen Menschengeschlechte auf eine gleiche Linie herabzudrücken. Daher endlich die eigenthümliche Scheidung, die er vornehmen muß, zwischen dem Wahren und Bleibenden im Christenthum von dem, was an ihm vergänglich und schon halb verweste Hülle ist. Empörend für das christliche Gefühl klingt es, wenn Strauß hierüber spöttelnd bemerkt: „Der Rathlosigkeit des Volkes in Glaubenssachen zu Hülfe zu kommen, ist die Pflicht eines Jeden, der sich dazu im Stande fühlt. Es kann aber nicht anders geschehen, als dadurch, daß die Grenzlinie erkennbar gemacht wird, welche die bleibenden Bestandtheile des Christenthums von den vergänglichen, die ächten Heilswahrheiten von den bloßen Zeitmeinungen scheidet. Dieser Riß geht nun freilich mitten durch die heilige Schrift, d. h. manchem redlichen Christen und Protestanten mitten durch's Herz. Indeß solches Herzbrechen wurde ja sonst zu den christlichen Bußwerken gerechnet, und diesmal läuft es überdies nur auf ein wenig Kopfbrechen, auf das Annehmen von etwas Vernunft hinaus." (S. XVIII f.) — Auf die Höhe seiner Weltansicht führt uns aber Strauß in der Schlußbetrachtung seines Werkes, indem er von dem historischen Christus, der uns so wie so nur in schattenhaften Umrissen dargestellt wird, den idealen Christus unterscheidet, d. h. das in der menschlichen Vernunft liegende Urbild des Menschen, wie er sein soll. Denn die Seligkeit des Menschen, oder verständiger gesprochen, die Möglichkeit, daß er seine Bestimmung erfülle, die ihm eingepflanzten Kräfte entwickele und damit auch des entsprechenden Maßes von Wohlsein theilhaftig werde, sie kann — wie schon Reimarus behauptet hat — unmöglich an der Anerkenntniß von Thatsachen hängen, über welche unter Tausenden kaum Einer eine gründliche Untersuchung anzustellen, und schließlich auch dieser zu keinem sichern Ergebniß zu kommen im Stande ist. Sondern so gewiß die menschliche Bestimmung eine allgemeine ist, müssen auch die Bedingungen, sie zu erreichen, allgemeine sein; also muß auch die Erkenntniß dieses Zieles selbst eine nothwendige Vernunfterkenntniß sein, die Jeder in sich selber finden kann. Daher eignet sich auch Strauß nach seinem pantheistischen Standpunkte den Ausspruch von Spinoza an, zur Seligkeit sei es nicht in allewege nöthig, Christum nach dem Fleisch zu kennen; aber mit jenem ewigen Sohn Gottes, nämlich der göttlichen Weisheit, die in allen Dingen, besonders im menschlichen Gemüthe zur Erscheinung komme, und in ausgezeichneter Weise in Jesus Christus zur Erscheinung gekommen sei, verhalte es sich anders: ohne diese könne allerdings Niemand zur

---

in diesem Jahre erst zu Weimar, später auch zu Berlin in Anregung gebracht hat. Dieser Verein hält sich auch von den freien Gemeinden fern, „da diese dem Wesen nach doch noch immer Kirche seien". Die Cogitanten haben gar kein religiöses Bekenntniß; ihre Sonntagsfeier bietet Vorträge besoldeter „Kultmagister" aus dem Gebiete „des Geistes, der Moral und des Gesellschaftswesens".

Seligkeit gelangen, weil sie allein lehre, was wahr und falsch, was gut und böse sei. Aehnlich unterscheide auch Kant (in seiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 73 f.) von der geschichtlichen Person Jesu das in der menschlichen Vernunft liegende Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, oder der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit. Zu diesem Ideale sich zu erheben sei allgemeine Menschenpflicht; allein obwohl wir uns dasselbe nicht anders vorstellen können, als unter dem Bilde eines vollkommenen Menschen, und obwohl, daß ein solcher Mensch einmal gelebt habe, nicht unmöglich sei, da wir ja Alle jenem Ideale gleichen sollten, so komme es doch nicht darauf an, daß wir von der Existenz eines solchen Menschen wissen oder daran glauben, sondern lediglich darauf, daß wir jenes Ideal uns vorhalten, es als für uns verpflichtend anerkennen und uns ihm ähnlich zu machen streben. Darum sei auch der seligmachende Glaube von dem historischen Christus zu übertragen auf den idealen, d. h. also auf das sittliche Ideal des Menschen selbst. „Die Unterscheidung des historischen (ächt geschichtlichen) Christus von dem idealen, d. h. von dem in der menschlichen Vernunft liegenden Urbilde des Menschen, wie er sein soll, und die Uebertragung des seligmachenden Glaubens von dem ersteren auf das letztere ist das unabweisliche Ergebniß der neueren Geistesentwickelung; es ist die Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion", d. h. zu der Religion, die sich nicht mehr auf Christus, sondern auf den Menschen und seine Vernunft gründet. Um zu diesem Ziele zu gelangen, wird das Jenseits abgethan und der persönliche Gott, der im Himmel wohnt. Der Menschengeist wird von Strauß auf den Thron Gottes erhoben und zum Erlöser der Welt proclamirt; Christus ist beseitigt und die menschliche Vernunft tritt an seine Stelle! — Mit gerechter Entrüstung spricht sich hierüber Grau also aus (S. 166 f.): „Wollte man mit der Offenbarung Johannis über solche Sätze reden, so müßte man sagen, daß sie dem Thiere des Abgrundes entstammen. Denn niemals an das Jenseits denken, auch wenn die Mahnungen Gottes noch so gewaltig sind, vor sich hinstieren und eine jede Lösung des Räthsels vom Tod in der Welt aufgeben, das heißt doch: thierisch werden und thierisch sterben. Die Mahnungen Gottes aber zur Bekehrung und Sinnesänderung in dem Kreuz, das er auflegt, Versuchungen zu nennen, das müssen wir im Namen Christi diabolisch nennen, — denn es heißt doch: Gott zum Versucher machen, — und mit Paulus zu den kräftigen Irrthümern des Abgrundes rechnen. Solch eine Weltanschauung aber, die sich nur an das Sichtbare und Handgreifliche hält, für Glauben ausgeben, ist mehr als geistige Falschmünzerei. Indem Strauß mit Ablehnung aller übernatürlichen Hülfsquellen den Menschen auf sich selbst und die natürliche Ordnung der Dinge stellt, beweist er sich als einen rechten Heiden, welchen Paulus einen ἄϑεος ἐν τῳ κόσμῳ (ohne Gott in der Welt) nennt." —

Noch klarer und unumwundener spricht Strauß diese Tendenz in seinem vor Kurzem erschienenen Werke aus „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte", worin er eine ausführliche Kritik der im vorigen Jahre erschienenen Vorlesungen Schleiermacher's über das Leben Jesu giebt und am Schlusse derselben sagt: „Es handelt sich für die christliche Welt jetzt darum, sich mit dem Kirchenglauben und seiner Grundlage, der evangelischen Geschichte, auseinanderzusetzen. Wir sehen heutzutage alle Dinge im Himmel und auf Erden anders an, als die neutestamentlichen

Schriftsteller und die Begründer der christlichen Glaubenslehre. Was die Evangelisten uns erzählen, können wir so, wie sie es erzählen, nicht mehr für wahr; was die Apostel glaubten, können wir so, wie sie es glaubten, nicht mehr für nothwendig zur Seligkeit halten. Unser Gott ist ein andrer, unsre Welt eine andre, auch Christus kann uns nicht mehr der sein, der er ihnen war. Dies zuzugestehen, ist Pflicht der Wahrhaftigkeit; es leugnen oder bemänteln zu wollen, führt zu Nichts als Lügen, zur Schriftverdrehung und Glaubensheuchelei. Sobald wir uns nicht mehr zumuthen, die Schrift anders als wie ein menschliches Buch zu behandeln, werden wir sie in allen Ehren halten können; sobald wir uns das Herz fassen, Jesum wirklich in die Reihen der Menschheit zu stellen, wird ihm unmöglich unsre Verehrung, unmöglich unsre Liebe fehlen können. Aber freilich, mit seiner Menschheit müssen wir's ernstlich und ehrlich nehmen. Wir dürfen ihm nicht mehr Prädicate beilegen, die auf dem Standpunkte der heutigen Weltanschauung nur noch leere, ja täuschende Worte sind. Wir dürfen nicht mehr von einem Erlöser reden, nachdem wir den Gottmenschen aufgegeben; wir dürfen Jesum so wenig, wie überhaupt einen einzelnen Menschen, das Licht der Welt nennen." (S. 212 f.) Daraus erkennen wir klar, was Strauß in seiner modernen Weltanschauung eigentlich will: nämlich nichts mehr und nichts weniger, als die heiligen Schriften des N. T. in ihrem Werthe als Offenbarungsurkunden des N. Bundes vernichten, den von den Aposteln und Evangelisten geschilderten historischen Christus beseitigen, damit also das Fundament der christlichen Religion und Kirche selbst untergraben — um an ihre Stelle zu setzen seine Humanitätsreligion, oder richtiger ausgedrückt, die menschliche Vernunft und das sittliche Ideal der Menschheit. —

Nun wer im Stande ist, den Glauben an einen persönlichen Gott, den Lenker der Welt und Weltgeschichte, den Glauben an den historischen Christus, wie er uns in den Schriften des N. T. als Erlöser, Mittler und Versöhner der Menschheit geschildert, endlich die christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben leichten Kaufs dahin zu geben für dieses glänzende Trugbild der Selbstvergötterung und eines sittlichen Ideals, das weder festen Grund, noch in sich Kraft hat, zur Wirklichkeit zu werden: der halte sich an Strauß und seine mythische Auffassung des Lebens Jesu. Wir aber bleiben, wenn uns auch Eigensinn oder Beschränktheit zum Vorwurf gemacht wird, da wir uns auf diese schwindelnde ideale Höhe mit Strauß nicht zu schwingen vermögen, bei dem historischen Christus des N. T. und lassen uns unsern evangelischen Glauben, das theuerste Vermächtniß unsrer Väter, nicht aus dem Herzen reißen. —

Dritter Vortrag.

Das Leben Jesu von E. Renan.

1. Heute soll uns das Leben Jesu von Ernst Renan (Vie de Jésus par E. Renan, Berlin, Springer, 1863) beschäftigen, und wir wollen demselben ohne Umschweife näher treten, nachdem wir uns mit der Persönlichkeit des Verfassers flüchtig bekannt gemacht haben werden. Denn gerade in Renan's Schrift erkennen wir recht deutlich, wie die Persönlichkeit des Verfassers in seinem Werke auf das mannigfachste sich wiederspiegelt. Renan ist Franzose. Das macht sich durch das ganze Buch fühlbar. Seine Darstellung trägt durchweg den französischen Charakter: französische Eleganz und Glätte der Sprache, geistreiches Raisonnement, aber auch französische Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit, welche nicht selten an Frivolität grenzt. Selbst die Persönlichkeit Jesu, sein Auftreten, Thun und Sprechen, sein Umgang mit dem Volke zeigt französische Manieren; namentlich ist der Verkehr Jesu mit den Frauen von jenem romantischen Dufte angeweht, mit dem der Franzose das Verhältniß zwischen beiden Geschlechtern zu umgeben liebt. — Renan ist ein Sohn der Bretagne, geboren am 27. März 1823 zu Tréguier, einem unbedeutenden Seestädtchen in jenem grotesken Landstriche, an dem Gestade des atlantischen Oceans mit dem reichen Wechsel von Bergen und Thälern, den tief eingeschnittenen Meeresbuchten und steilen Felsenklippen, deren Fuß von brausenden Wogen umstürmt, oder von schattigen Wäldern und saftigen Wiesen bedeckt ist, wo das einfache Landleben seiner Bewohner den schärfsten Gegensatz zur raffinirten Cultur der großen Städte bildet. Daher das offene Auge des Verfassers für Naturschönheiten und sein für idyllisches Landleben empfänglicher Sinn; daher aber auch sein Abscheu vor dem Treiben der Hauptstädte, seine Bekämpfung der Reichen und Herrschenden in der Welt. — Hier

in Tréguier verlebte Renan die Jahre seiner ersten Kindheit. Nach dem Tode des Vaters, den er schon frühzeitig verlor, verließ seine Mutter ihren Wohnort, kehrte aber bald wieder nach Tréguier zurück, wo seine Schwester Henriette durch die Eröffnung einer Schule die Bedürfnisse der in ziemlich dürftigen Umständen lebenden Familie mit zu bestreiten suchte. Der junge Knabe empfing den ersten Unterricht in der Schule seines Geburtsortes. Sein Landsmann, der Abbé Tréveaux, Titularkanonikus an der Kirche Notre-Dame in Paris, wirkte ihm später eine Freistelle im Seminar Saint-Nicolas du Chardonnet zu Paris aus, welches von dem späteren Bischof von Orleans, damaligem Abbé Dupanloup, geleitet wurde. Bei aller kirchlichen Strenge der Seminardisciplin mußten aus dem hauptstädtischen Leben dem jungen Gemüth ganz andere geistige Zuflüsse und Anregungen kommen, als aus dem kleinstädtischen; die ganze geistige Atmosphäre der Weltstadt drang auch in seine klösterliche Abgeschlossenheit. Der junge Renan schien freilich für äußere Eindrücke wenig empfänglich. Ungesellig, den Spielen der Genossen fremd, weil er jede Unterordnung unter ihren Willen verschmähte, lebte er nur seinen Studien, denen er sich mit einem so großen Fleiß und Eifer hingab, daß er auch bald Gelegenheit fand sich auszuzeichnen. In der Tertia von Saint-Nicolas trug er den Geschichtspreis mit einem Aufsatz über das Genie Alexander's des Großen davon. Den rhetorischen Glanz, mit welchem er seine Arbeit schmückte, hatte er sich aus den Werken Chateaubriand's angeeignet, dessen Schriften er mit Begeisterung studirte. Nach drei Jahren, 1842, verließ Renan das kleine Seminar Saint-Nicolas und trat in das große Seminar von Issy, wo er namentlich Philosophie und Mathematik studirte. Seine Lieblingslectüre waren die Schriften des Philosophen Jouffroy, dessen mit protestantischen Elementen gemischte Moralphilosophie einen scharfen Gegensatz gegen den Chateaubriand'schen Katholicismus bildete. Renan fühlte sich außer Stande, diesen Gegensatz zu versöhnen und suchte seinen philosophischen Zweifeln zu entgehen, indem er sich ganz auf das Studium neuer Sprachen warf. Vielleicht wies ihn der Umstand, daß seine Schwester Henriette sich jetzt als Gouvernante in Deutschland befand, gerade auf die deutsche Sprache hin, welche ihn wieder zur Philosophie zurückführte, indem sie ihm die geistigen Tiefen unserer großen Denker Kant, Fichte, Schelling und Hegel erschloß. —

Vom Seminar zu Issy kam Renan nach Saint-Sulpice, wo er seine theologischen Studien beendigen sollte. Hier fesselten seinen Geist die orientalischen Sprachen. Hebräisch lernte er von dem Professor Le Hir; auch im Syrischen und Chaldäischen machte er rasche Fortschritte und galt in Saint-Sulpice bald für einen tüchtigen Orientalisten. Er hatte inzwischen die Tonsur und die vier niedern Weihen erhalten. Renan mußte sich jetzt prüfen, ob er sich ordiniren lassen und ganz dem geistlichen Stande widmen wollte. Das Resultat dieser Prüfung konnte bei seiner Richtung nicht zweifelhaft sein: die innern Zweifel überwogen; auch mochten ihm seine Freunde wohl rathen, sich nicht in Fesseln zu schlagen, die ihm mit der Zeit unerträglich werden mußten. Dupanloup war Director des Seminars zu Saint-Sulpice, als sich Renan dort unter den Seminaristen befand. Zwischen Beiden soll folgendes Zwiegespräch stattgefunden haben. Dupanloup fragte ihn in Betreff der Ordination, als die Zeit gekommen war, in welcher er sich

entscheiden mußte. Renan erwiderte frostig und keck: „Ich glaube an keinen Gott!" Dupanloup meinte, der Abbé mache einen unzeitigen Scherz oder sei plötzlich irrsinnig geworden; Renan wiederholte mit eiskalter Ruhe: „Ich glaube an keinen Gott!" Dupanloup schloß ihn sogleich aus dem Seminar aus, gab ihm aber zur Deckung seiner ersten Noth 500 Frs. mit dem Auftrage, ihm in Zukunft nicht mehr unter die Augen zu kommen. — Daß dies indeß ein Mährchen oder wenigstens Uebertreibung ist, geht schon daraus hervor, daß Dupanloup dem Zögling seines Seminars nach seinem Austritt aus demselben die Stelle eines Repetitors am Collège Stanislas erwirkte. Einem offenkundigen Atheisten würde Dupanloup schwerlich eine derartige Fürsprache haben angedeihen lassen. —

Renan wurde nun ganz auf die akademische Laufbahn hingewiesen. Er verließ auch das Collège Stanislas, um sich auf die Licentiatenwürde und das Doctorat vorzubereiten. Es waren traurige Tage der Armuth und Entbehrung für ihn; doch seine Willenskraft harrte aus in der Dachkammer der Rue de l'Epée, bei der einsamen Nachtlampe in rastlosem Fleiß. Und die Ausdauer wurde mit glänzendem Erfolge gekrönt. Im Jahre 1847 gab das Institut ein Thema über die semitischen Sprachen als Preisaufgabe; der 24jährige Renan errang diesen Volney'schen Preis; sein wissenschaftlicher Ruf war begründet. Auch die Pariser Verleger faßten Vertrauen zu seiner Feder. Er gab im Jahre 1848 ein Journal heraus: „Die Gedankenfreiheit", in welchem er seit 1850 seine kritischen Vorstudien zum „Leben Jesu" veröffentlichte. Gleichzeitig betheiligte er sich am **Journal des Débats** und an der **Revue des deux Mondes**, ohne indeß seinem wissenschaftlichen Beruf untreu zu werden, der ihm den Weg zum Institut eröffnete. — In den Jahren 1849 und 50 machte er eine Reise nach Italien, um auf verschiedenen Bibliotheken Nachforschungen zu halten und zwei Jahre später erlangte er den Doctorgrad in der Philologie und Philosophie. —

Ein für seinen weiteren Entwickelungsgang wichtiges Ereigniß war eine Reise nach Palästina, die er im Jahre 1860 in Begleitung seiner Schwester Henriette unternahm. Er leitete nämlich im Auftrage der französischen Regierung eine wissenschaftliche Mission nach Syrien zur Erforschung der phönicischen Alterthümer. Diese Reise bot ihm Gelegenheit, einen Ausflug nach Galiläa und in das heilige Land zu machen und durch eigene Anschauung die Oertlichkeiten kennen zu lernen, welche für die Geschichte des Herrn von besonderem Interesse sind. So gewann diese ganze Geschichte für sein Auge eine Gestaltung von Fleisch und Blut. „Ich hatte, sagt er selbst, ein fünftes Evangelium vor meinen Augen, zerrissen, aber noch lesbar, und nun sah ich durch die Erzählungen von Matthäus und Marcus hin anstatt eines Phantasiewesens eine wunderschöne menschliche Figur leben und sich bewegen." (S. XXXV.) Hauptsächlich ist das Buch in nächster Nähe der Orte entstanden, wo Jesus nach des Verfassers Meinung geboren wurde und sich später entwickelt hatte. Sichtlich schildert er denn auch Nazareth, die Umgebung des galiläischen Meeres, die Synagogen, worin noch heute die Juden in Palästina zusammenkommen und worunter einzelne von sehr hohem Alter sind, mit der Lebendigkeit und Anschaulichkeit eines Augenzeugen. (S. 89 f.) Bei der Beschreibung der Salbung des Herrn zu Bethanien hat er z. B. die plastische Anmerkung: „Ich habe diese Gewohnheit (das Gefäß, woraus die Narde ausgegossen wird,

zu zerbrechen) noch zu Sour beobachten sehen." (S. 242.) — Auf dieser Reise verlor Renan seine geliebte Schwester, welche zu Byblos am Libanon einem Fieberanfall erlag. Sie ruht „im Lande des Adonis, neben dem heiligen Byblos und den geweihten Quellen, in welche die Frauen der antiken Mysterien ihre Thränen mischten", wie es in der Widmung des Lebens Jesu mit einer antiken Wendung heißt. Treu hatte sie an seiner Seite gesessen, als er zu Ghazir in einer maronitischen Hütte diese Blätter schrieb, hatte jedes durchgelesen, mit ihren Fragen und Zweifeln begleitet. —

Nach seiner Rückkehr aus Palästina zum Professor am Collège de France ernannt, eröffnete Renan am 22. Febr. 1861 seine Vorlesungen über die hebräische Sprache unter Umständen, welche für seine akademische Wirksamkeit verhängnißvoll werden sollten. Da die Vorlesungen am Collège de France unentgeltlich sind und auch Frauen sich dabei betheiligen dürfen, so war an jenem Tage ein dichtgedrängtes, buntes Publikum anwesend. Schon ehe Renan den Saal betrat, entwickelte sich in demselben ein Sprühfeuer von Demonstrationen und Interpellationen; man rief, pfiff und klatschte in wüstem Durcheinander. Endlich erschien Renan, von einigen Collegen begleitet. Die ganze Versammlung erhob sich bei seinem Eintritt und begrüßte ihn mit stürmischem Beifallruf, der sich auch nach außen fortpflanzte und sein Echo bei den Tausenden fand, welche draußen standen. Renan drückte einigen Freunden auf der Estrade die Hand und setzte sich. Die Berichte der Blätter gaben bei dieser Gelegenheit sein Porträt. Er ist klein und untersetzt, hat ein lebendiges, geistreiches Auge; lange graue Haare wallen über die mächtig hervorspringende Stirn herab. Ehe er das Wort ergreifen kann, beginnt der Lärm von Neuem; die einzelnen Zischer und Pfeifer werden von dem Beifallsturm der Menge übertönt. Von den erhöheten Bänken des Amphitheaters wirft ihm eine Hand einzelne Sousstücke auf den Tisch. Renan schichtet sie ruhig auf und macht ein Zeichen, daß er sprechen will. Eine allgemeine Stille tritt ein. Sein Vortrag wird indeß alsbald durch neuen Lärm unterbrochen. Er vergleicht die weltliche Macht des Papstes und den Säbel des Islam — lauter Zuruf! Er nennt Jesus Christus einen „göttlichen Menschen". „Diese Vorlesung ist eine Revolution!" ruft Einer der Zuhörer aus. Nach dem Schluß derselben begleitet ihn eine jubelnde Menge nach der Rue Madame und bringt ihm vor seiner Wohnung ein Hoch! — Nach diesen Vorgängen verkündete ein Anschlag am schwarzen Brett das Verbot der Vorlesungen Renan's, und weil er die göttliche Natur Christi bestritt, wurde er auf Antrieb der Geistlichkeit von seinem Lehramte suspendirt. Renan benutzte jetzt die unfreiwillige Muße, zu der ihn das Ministerium verurtheilte, die in Palästina geschriebenen Blätter seines „Lebens Jesu" zum Druck vorzubereiten und damit die Aufregung, welche in den Hörsälen und Höfen des Collège geherrscht hatte, in alle Kreise der gebildeten Welt zu verbreiten. —

Die früheren Schriften Renan's waren nicht über das Bereich seiner Fachwissenschaft hinausgegangen. Als Orientalist, der in den Anschauungen des Orients lebte, hatte er schon seit Jahren privatim Vorlesungen über die chaldäische, syrische und hebräische Sprache gehalten und mehrere gelehrte Werke herausgegeben. Er ist Verfasser einer Geschichte der semitischen Sprachen, hat ein treffliches Werk über den großen arabischen Philosophen Averrhoës und die arabische Philosophie geschrieben, Studien über Religionsgeschichte, Versuche

über Moral und Kritik veröffentlicht und sich mit den Religionssystemen von Sakyamuni und Muhamed, mit dem Talmud und den philosophischen Lehren der Alexandriner eingehend beschäftigt. Aber in seiner Begeisterung für die orientalischen Zustände, in welche seine Studien sich vertieft haben, stellt er auch den Buddhistischen Weisen Sakyamuni nahezu auf gleiche Stufe mit Jesus Christus, erblickt in Jesus Sirach und dem Rabbi Hillel fast ebenso große, nur weniger glückliche Sittenlehrer und findet in dem Koran den Schlüssel für den Plan des Stifters der christlichen Religion. Er verräth uns selbst, daß ihm zu seinem Leben Jesu das Leben Muhamed's im Koran das Schema gegeben. Es sei „kein großer Mißbrauch der Hypothese", nach den Abstufungen, „die man im Koran deutlich unterscheidet", auch das Leben Jesu einzurichten! (S. XXXVIII.) Wenn schon das christliche Gefühl gegen eine solche Parallele protestirt; welches Urtheil soll die Geschichtswissenschaft über die Willkür eines solchen Verfahrens fällen, das sich nicht entblödet, das Leben Jesu nach einer ganz fremdartigen Schablone zu zeichnen? — Dabei hält sich aber Renan wissenschaftlich berechtigt, indem er die Semiten mit den Indogermanen oder Indo-Europäern, wie er sie nennt, vergleicht, die ersteren als eine „niedere Race" im Verhältniß zur eigenen zu bezeichnen. So sagt er in seiner „Geschichte der semitischen Sprachen" (I, S. 4): „Ich bin also der Erste anzuerkennen, daß die semitische Race, verglichen mit der indo-europäischen Race, in Wirklichkeit eine niedere Bildung der menschlichen Natur darstellt." („Je suis donc le premier à reconnaître que la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine.") Ja, er behauptet ausdrücklich: „Der heiligste Mann bei den Juden und Muselmännern macht sich kein Gewissen daraus, arge Verbrechen zu begehen, um seine Zwecke zu erreichen." („Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme." Journal asiatique, 1859, p. 433: „Le plus saint homme, chez les juifs et chez les musulmans, ne se fait pas scrupule de commettre des crimes atroces pour arriver à ses fins.") Daher kann Renan auch „in Jesu nur den beschränkten von unten stammenden Menschen sehen und muß an die Stelle des thörichten Evangeliums vom Kreuz — das Evangelium der heidnischen Völker, die Wissenschaft, setzen". (Grau, Semiten und Indogermanen, S. V.) „Und hieraus folgt dann mit Nothwendigkeit die Verwerfung des Christenthums und seiner Anschauungen und der Uebergang zum Pantheismus, dem reifsten Product indogermanischer Speculation, welches in so herrlicher Weise die Gegensätze von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Ewigkeit und Zeit in sich aufhebt und solche schneidende Gegensätze, wie sie das Christenthum zwischen Gott und Welt, zwischen Heiligkeit und Sünde, zwischen Himmel und Hölle aufstellt, gründlich beseitigt." (Grau, S. 89.) —

Renan hat sich jetzt vorgenommen, die Geschichte des Urchristenthums bis auf die Zeit des Kaisers Constantin ihrem ganzen Umfange nach zu schreiben; das „Leben Jesu" ist nur der erste Theil dieses auf vier Bände berechneten Werkes. (S. I.) Hierdurch glaubt er sich auch der Verpflichtung überhoben, über mehrere schwierige Punkte im Leben Jesu sich schon jetzt auszusprechen. So hat er weder die Auferstehungsgeschichte, noch die Frage, wie von seinem Jesus, diesem liebenswürdigen, gottbegeisterten, aber

unklaren und schwärmerischen Galiläer, das Christenthum hat ausgehen können, zu erklären oder zu lösen versucht; er verweist uns damit auf die späteren Theile seines Werkes und vermeidet so vorläufig mit Geschick eine Klippe, an welcher bis jetzt alle Verfasser einer natürlichen Geschichte Jesu gescheitert sind. —

Daß Renan seiner theologischen Richtung nach Pantheist sei, die Persönlichkeit Gottes, die Freiheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele leugne, wird ihm ziemlich allgemein nachgesagt, und es werden dafür aus seinen Schriften Sätze angeführt, welche es allerdings kaum zweifelhaft lassen. Wenn er z. B. behauptet hat: „das Unendliche existirt nur in der endlichen Erscheinung", so kann dies in Wahrheit nichts Anderes heißen, als es giebt kein von der Welt unterschiedenes unendliches Wesen, es giebt keinen Gott, sondern wir nennen mit diesem Namen nur das Wesen der Dinge, die uns umgeben und unser eigenes als Ideal uns vorschwebendes Wesen. Renan meint, daß die Philosophie Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit in mehr und mehr geläuterter Bedeutung auffassen müsse. Für ihn ist Gott der transscendente Inhalt der übersinnlichen Bedürfnisse der Menschheit, die Kategorie des Ideals, oder die Form, unter der wir das Ideal auffassen, wie der Raum und die Zeit die Kategorien der Körper, also die Formen sind, unter denen wir die Körper auffassen. Die Menschheit macht Göttliches, wie die Spinne ihr Netz spinnt. Der Mensch macht die Heiligkeit dessen, was er glaubt, und die Schönheit dessen, was er liebt. Das Absolute der Gerechtigkeit und der Vernunft ist außer der Menschheit betrachtet eine Abstraction, nur in der Menschheit eine Realität. Für Renan ist das Studium der Natur und der Menschheit die ganze Philosophie, der Monotheismus das Minimum der Religion*); der Atheismus aber existirt nicht, er ist nur ein grammatischer Irrthum und ein Mißverständniß, eine kleinmüthige Furcht vor höheren Formeln. Renan kennt Feuerbach; er ist ihm kein Atheist, und wenn er einer wäre, so ist er es „fromm und mit einer gewissen Salbung"! — Was die Seele betrifft, so hat sie zwar nach Renan nichts Materielles; aber sie entsteht nur anlaßlich der Materie. Die Materie ist eine nothwendige Bedingung des Gedankens, die Seele, das Selbstbewußtsein nur ein Resultat derselben; daher muß sie auch nothwendig mit der Materie zu Grunde gehen. — Deshalb zählt man Renan neben seinen Freunden Littré, Taine u. A. mit Recht zu den neufranzösischen Materialisten; er steht durchaus auf dem Standpunkt des philosophischen Radicalismus; alle Ideen von Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer und Moleschott in einer unterschiedslosen Vermischung, dabei oft in neuen, geistreichen Wendungen, finden sich in seinen Schriften wieder. — Diese pantheistisch-materialistische Grundansicht Renan's wird allerdings im „Leben Jesu" nur sehr verblümt geäußert; die offenbare Gottesleugnung scheint auch in Frankreich nicht mehr guter Ton zu sein. Wenn man dem Namen Gottes, des himmlischen Vaters, fast auf jeder Seite des Buches begegnet; wenn

---

*) Nouvelles considérations sur les peuples sémitiques. Journal asiatique, 1859, p. 253 sq.: „Le monothéisme est en réalité le fruit d'une race qui a peu de besoins religieux. C'est comme minimum de religion." (Vgl. Grau, S. 91 f.)

man liest, das höchste Gottesbewußtsein, das je in der Menschheit existirt, sei das Sohnesbewußtsein Jesu gewesen: so möchte man glauben, es sei Renan Ernst mit dem „lebendigen Gott“. Aber wenn er in demselben Buche ausspricht, es sei ohne Sinn, zu fragen, ob die religiösen Heroen der Menschheit Deisten oder Pantheisten gewesen, da sie ja „das Göttliche“ in sich verspürt (S. 49 f.); wenn man ebendaselbst den Liebling des Verfassers, Sakyamuni*), den Stifter des an Atheismus streifenden Buddhismus, mit Jesu zusammengestellt findet als zu Einer Familie von Gottessöhnen gehörig, dann merkt man, daß „lebendiger Gott“ und „himmlischer Vater“ bei Renan nur Ausdrücke sind für die Lebendigkeit und Vollkommenheit des Ideals, das dem religiösen Menschen als anscheinend von ihm verschiedenes Wesen vorschwebt, während der Philosoph weiß, daß es weiter nichts ist, als das ideal gefaßte Wesen des Menschen selbst. Daß es für ihn auch kein Leben nach dem Tode, also keine Unsterblichkeit der menschlichen Seele giebt, folgt im Grunde schon daraus, daß er das ganze Reich der christlichen Hoffnung ins Gebiet der Chimäre verweist; aber er hat es auch in seinen andern Schriften laut erklärt. Im Leben Jesu sagt er es etwas leiser, indem er vom Unsterblichkeitsglauben redet als einer „spiritualistischen Doctrin, die den Menschen in zwei Theile, in Leib und Seele zerschneide“ (S. 31); indem er mit offenbarer Zustimmung von denen spricht, „welche das deistische Dogma von der Unsterblichkeit der Seele im Widerspruch finden mit der Physiologie“. (S. 188.) — Man wird uns hier vielleicht zur Rechtfertigung Renan's die dem Buche vorgesetzte Widmung an die zu Byblos verstorbene „am Herzen Gottes ruhende“

---

*) Dalton schildert ihn in seinem Nathanael mit folgenden Worten (S. 48): „Sehen Sie dort einen solchen Heros, der von Hunderttausenden seit Jahrtausenden wie eine Gottheit verehrt wird. Es ist aber ein entlegenes Dort, nach dem ich Sie im Geist hinweise; es ist das ferne Indien eilf Jahrhunderte vor unsrer Zeitrechnung. Da steht bei dem Dorfe Uruvilva am Nairandschana unter den Blättern des Feigenbaumes, durch die strengsten, jetzt schon sechs Jahre währenden Bußübungen abgehärmt und in die tiefsten Meditationen versenkt der edle Königssohn aus dem Geschlechte der Çakja, Buddha, der Erleuchtete. Worüber hat er in tiefster Zurückgezogenheit die sechs Jahre hindurch gesonnen? Was treibt ihn jetzt aus seiner Einsamkeit weg, daß er mit abgeschornem Haare, im gelben, zerlumpten Gewande als Bettler das mittlere Indien bis nach Tochampa am Ganges ruhelos und mit dem brennenden Feuereifer eines Missionaren durchzieht? Der Gedanke an die Welt, die er als eine Masse von Schmerzen bezeichnet, hat ihn aus dem orientalischen Wohlleben und dem reizenden Königspalast in die wüste Einsamkeit getrieben, und nachdem er hier die seiner Meinung nach vier höchsten Wahrheiten gefunden, will er, vom innigsten Mitgefühl für die Menschen erfaßt, sie ihnen verkündigen. Die vier Wahrheiten aber, die er seiner Meinung in strengstem, aufreibendstem Nachsinnen der Gottheit abgerungen, sind: die Erkenntniß des Uebels in der Welt, seine Entstehung, seine Vernichtung und der Weg, der dazu führet. Ihm ist der Grund des Schmerzes das Verlangen, die Begierde, aus der Empfindung entspringend. Den Menschen aus ihrer Macht loszulösen und ihn in einen Zustand leidenschaftloser Unbeweglichkeit hinüberzuführen, daß er weder Unruhe, noch Schmerz, noch Verzweiflung, weil kein Verlangen mehr habe, ist der Zweck seiner begeisterten Predigt. Wie sehr ihr Inhalt Anklang fand und einem tiefen Bedürfniß Nahrung zu bieten schien, zeigt ihr ungeheurer Erfolg schon während seines Lebens, beweisen die Millionen, die heute noch ihre Befriedigung darin finden, so lange die Kunde vom Kreuze noch nicht bis zu ihnen hingedrungen.“

Schwester entgegenhalten. Allerdings ist sie eine rührende und einfach schöne Elegie zu nennen. Die zartesten Saiten des Gefühls macht sie erbeben und sichert schon dadurch dem Verfasser den Zugang zu vielen weiblichen Herzen. Aber so schön dies auch klingt, so glauben wir doch Renan nicht Unrecht zu thun, wenn wir in dieser Stelle mit Rücksicht auf seine sonstigen Aussprüche nicht viel mehr als rhetorische Phrase finden. — Ebenso wenig findet dieser Glaube bei Renan einen Stützpunkt in der schönen Apostrophe an den am Kreuze gestorbenen Jesus, welche allerdings von Verehrung zeugt und erklärt, daß man diesen Namen nicht der Geschichte der sittlichen Welt entrücken kann, ohne ihr Gebäude bis in die tiefsten Fundamente zu erschüttern. Nach Renan ist Christus wirklich das Höchste, was die Welt je auf religiösem Gebiete gesehen hat. Begeistert ruft er aus: „Seine Religion wird sich stets erneuern, seine Legende auf die Dauer eine Fluth von Thränen entlocken; alle Jahrhunderte werden vermelden, daß unter den Menschenkindern kein größerer, als Jesus, geboren ist. Mächtig in Worten und Werken hat er das Gute gefühlt und um den Preis seines Blutes es triumphiren lassen. In dieser doppelten Hinsicht ist er ohne Gleichen und wird sein Ruhm nimmer enden." Aber auch in diesen begeisterten Worten werden wir bei ruhiger Betrachtung schwerlich mehr, als die Aussicht auf unvergänglichen ewigen Ruhm für Jesus finden können. —

Aus der bisherigen Entwickelungsgeschichte Renan's erkennen wir bereits alle Elemente, welche in seinem Leben Jesu sich vereinigten und den Erfolg des Werkes verbürgen mußten: den Styl Chateaubriand's, die deutsche Philosophie, die orientalischen Sprachen, die eigene Anschauung von Land und Leuten in Palästina, dazu schriftstellerisches Geschick und biographische Kunst. Die wesentliche Voraussetzung der ganzen Schrift liegt aber in der modernen Weltanschauung, welche das Wunderbare als eine legendenhafte Ausschmückung betrachtet oder aus psychologischen Motiven zu erklären sucht, welche das Leben Jesu in den natürlichen Zusammenhang der Dinge hineinstellt, wie jedes andere Menschengeschick. Darin ist Renan mit Strauß verwandt, dessen kritische Ausgabe des Lebens Jesu nach der Uebersetzung von Littré er kennt und benutzt hat. (S. III f.) Renan spricht zwar von Strauß in seinen Studien mit Anerkennung und Bewunderung; doch er wußte, daß er für Franzosen, nicht für Deutsche zu schreiben hatte. Eine zersetzende Kritik, welche den Inhalt der Evangelien in einen Mythus auflöste, gab den Franzosen zu wenig Greifbares. Der Instinct dieses Volkes verlangt von Allem, was ihm näher treten soll, lebendige Anschaulichkeit. Renan mußte daher gerade die Gestalt des Erlösers in den Vordergrund treten lassen, mit frischen Farben seine persönlichen Erlebnisse schildern, dieselben in eine menschlich-trauliche Nähe rücken, um Proselyten zu machen für seine Ueberzeugung. Die wunderbare Einkleidung, welche die Evangelien dem Leben Jesu gegeben, erscheint darum bei Renan nur als ein Beiwerk orientalischer Einbildungskraft und Ausdrucksweise, welches von selbst durch den Fortgang der Erzählung bei Seite geschoben wird. Strauß erkämpfte sich kritisch den Standpunkt, von welchem Renan bereits ausgeht und den er zu Grunde legt, da er seinen Landsleuten die Arbeit des Denkens ersparen wollte. Bei Strauß war die Geschichte nur ein Ergebniß seiner Kritik; er verweilt nicht bei ihr; denn gerade der chemische Proceß der kritischen Auflösung ist ihm die Hauptsache.

Renan dagegen hat diesen kritischen Proceß für sich bereits durchgemacht; er weist im „Leben Jesu" nur flüchtig darauf hin; ihm gilt's vor allen Dingen, das fertige Product seiner kritischen und historischen Combination in glänzender Form seinem Volke zu übergeben. —

Doch ich fürchte, hiermit schon zu weit der eigentlichen Betrachtung des Werkes vorgegriffen zu haben, und füge nur noch die biographische Notiz hinzu, daß Renan in dem vorigen Jahre eine Reise nach Kleinasien unternommen hat, mit Vorstudien zu dem zweiten Theile seines Werkes beschäftigt, welches dem Leben und der Wirksamkeit des Apostels Paulus gewidmet sein soll; indem Renan zu diesem Zwecke die wichtigsten Orte Kleinasiens besucht, um an Ort und Stelle die Spuren der Wirksamkeit des großen Heidenapostels in diesen Gegenden besser aufsuchen und verfolgen zu können. Von Kleinasien hat er sich vor Kurzem nach Aegypten begeben, um dort seine archäologischen Studien fortzusetzen, und soll nun in Athen die Leitung einer Schule übernommen haben. —

2. Jetzt lassen Sie uns dem Leben Jesu von Renan selbst näher treten. Am 24. Juni 1863 verließ das Werk die Presse, dem man in Paris einerseits mit peinlicher Furcht, andrerseits mit hochgespannten Erwartungen schon geraume Zeit entgegen gesehen hatte. Mit einer unglaublichen Schnelligkeit hat sich diese Schrift, die Wochen lang die Druckerpresse in angestrengter Thätigkeit erhielt, in Tausenden und aber Tausenden von Exemplaren verbreitet, gleich als wären es fliegende Blätter, vom Hauche der Winde getragen. Unwillkürlich werden wir an die schnelle Verbreitung von Luther's Thesen zur Zeit der Reformation erinnert; jedoch möchten wir hierauf nicht anwenden wollen, was Myconius von den Sätzen des Reformators schrieb: „Es schien, als ob die Engel ausgesandt wären, um den Inhalt nah und fern über die Erde zu verkünden." Eine Bewegung ist hierdurch in der gelehrten und christlichen Welt entstanden, welche wieder den panischen Schrecken, der Viele beim ersten Erscheinen des Strauß'schen Werkes befallen, ins Gedächtniß zurückrief; mit dem Unterschiede, daß Strauß in den ersten Monaten von allen Seiten förmlich angefallen wurde, da noch Wenige einen Blick in sein Buch geworfen hatten, während Renan's Schrift, schon vor ihrem Erscheinen mit Lobpreisungen überhäuft, in Zeit von wenigen Wochen nicht allein zum Studirzimmer des Gelehrten, sondern auch zu manchem Boudoir und Toilettenzimmer Zugang gefunden hat. — In der Revue des deux Mondes pries Ernst Havet sofort nach dem Erscheinen an dem Werke die philosophische Weite des Gedankens, das weise Verständniß der Vergangenheit, die Phantasie und den Styl, den Geist, der es belebt, und die Freiheit, die sich kühn über religiöse Scrupel erhebt. — Edmund Scherer nennt Renan den wahren Dichter unserer Zeit und sein Buch eine jener Revolutionen, gegen deren Strom zu schwimmen man auf immer verzichten muß. — Athanasius Coquerel der Jüngere, als Vertreter der freisinnig-protestantischen Richtung, schrieb vier Briefe an Renan, in denen er sein Werk geradezu als eine Station unseres Jahrhunderts auf dem Wege zum Glauben bezeichnete und dem Verfasser dankte, daß er den öffentlichen Geist zu Jesus Christus zurückgeführt; dagegen aber auch bekannte, daß das Buch ihn als Gläubigen und Denker nicht befriedigt, daß es sein religiöses Ideal geschwächt und erniedrigt habe und auch dem wissen-

schaftlichen Gewissen kein solides, in allen Theilen wohlgefügtes Gebäude darbiete. — Nicht so glimpflich begegnen Renan die Würdenträger des französischen Klerus; sein früherer Lehrer Dupanloup, Bischof von Orleans, ließ sogleich eine Warnung an die Jugend und die Familienväter ergehen, worin er die atheistischen und materialistischen Lehren nicht blos Renan's, sondern auch seiner Freunde Littré und Taine verurtheilt. Andere folgten. In kurzer Zeit erregte das Buch eine Art von europäischem Interesse, wie es in unsern Tagen nicht leicht einem Buche zu Theil wird. In den acht ersten Monaten erlebte es acht Auflagen in Frankreich und wurde fast in alle europäischen Sprachen übersetzt; in Deutschland allein erschienen sechs verschiedene Uebersetzungen. — Andererseits nahm auch die Opposition gegen diese Schrift großartige Dimensionen an, nicht blos von Seiten der katholischen Kirche; in Rom wurde sie augenblicklich in den Index der verbotenen Bücher eingetragen; von den Bischöfen Frankreich's und der übrigen katholischen Länder wurden um die Wette Hirtenbriefe dagegen erlassen, ja zum Zeichen der Trauer, die bei ihrer Erscheinung in der Kirche Christi herrschen müßte, zu Marseille die Todtenglocke geläutet. Auch die evangelische Kirche schwieg nicht, sondern auf Synoden und Kirchentagen wurde ein entschiedenes Zeugniß gegen sie abgelegt, und die Schriften, die für und wider erschienen, schwollen bald zu einer förmlichen Bibliothek an. —

Nur das Wichtigste aus dieser Streit-Literatur wollen wir hier erwähnen. Zunächst erschienen in Frankreich u. A. die Schriften von Lasserre, „Das Evangelium nach Renan". Uebers. München 1864, und von Abbé Freppel (an der Sorbonne) „Kritische Beleuchtung der E. Renan'schen Schrift, übersetzt von Kallmus", Wien 1864. Durch Gründlichkeit ausgezeichnet vor der gewöhnlichen Broschüren- und Hirtenbrief-Literatur ist das Werk des Bischofs von Arras, Mrs. Parisis, „Jésus-Christ est Dieu".*) — In Italien erschienen gegen Renan kleinere Broschüren von Righi, Canonicus zu Florenz, „Dialoghi popolari"; Cavedoni, Correspondent des Institut de la France, „Saggio critico", und von Biraghi, Dr. der Ambrosiana zu Mailand, „Lettera sulla vita" etc., sowie zwei ausführlichere Gegenschriften von Prof. Caroli zu Bologna, „La vita di Jesu ... essaminata" und Capecelatro „Errori di Renan", Genova 1863.**) Auch ein italienischer Prote-

---

*) Dem Bischof hat der Kaiser Napoleon bekanntlich im Gegensatz zu seinen früheren belobenden Kundgebungen gegen Renan auf Anlaß dieser Schrift in einem kaiserlichen Handschreiben mit folgenden Worten gedankt: „Herr Bischof! Sie sind so freundlich gewesen, mir die Schrift zu übersenden, die Sie zur Bekämpfung eines neuerdings erschienenen Werkes verfaßten, das über einen der Fundamentalsätze unserer Religion Zweifel zu erheben trachtet. Mit Vergnügen sehe ich Sie an der Vertheidigung des Glaubens Theil nehmen und statte Ihnen dafür meinen aufrichtigen Glückwunsch ab. Danach, Herr Bischof, bitte ich Gott, Sie in seinen heiligen und würdigen Schutz zu nehmen. Gegeben im Schloß zu Compiègne, 14. Nov. 1863. Napoleon."

**) Als Curiosum italienisch-katholischer Polemik gegen Renan diene Folgendes: Die Stella del Serchio schreibt: „Der Vorname Renan's heißt auf französisch Ernest. Die Griechen gebrauchten, um zu zählen, statt der Ziffern die Buchstaben des Alphabets; wenn man nun die Buchstaben des Namens Ernest nach ihrem Zahlenwerth berechnet, so kommt heraus 8 + 100 + 50 + 8 + 200 + 300, und wenn man diese Zahlen zusammenrechnet, so ergiebt das genau 666 — die Zahl des Antichrist!"

stant, Giorgio Appia, waldensischer Geistlicher in Neapel, in deutscher Theologie wohlbewandert, hat ein tüchtiges Schriftchen gegen Renan ausgehen lassen: „Risposta al Sr. Renan. Jesu Christo risuscitato, di G. Appia, pastore della Chiesa Evangelica. Napoli 1864". — Die belgischen und holländischen Theologen, Lamy, Professor zu Löwen, „Renan, Leben Jesu, vor dem Richterstuhle der Kritik", Prag 1864; van Oosterzee, „Geschichte oder Roman? Das Leben Jesu von E. Renan vorläufig beleuchtet", übers. von Meyeringh, Hamburg 1864, und Bernhard ter Haar, Professoren zu Utrecht, „Zehn Vorlesungen über Renan Leben Jesu, deutsch von Dörmer", Gotha 1864, traten in gediegener wissenschaftlicher Schärfe gegen Renan auf. — Auch Deutschland blieb nicht zurück. Von katholischer Seite erschien „Renan's Roman vom Leben Jesu. Eine deutsche Antwort auf eine französische Blasphemie", von Dr. Michelis, Münster 1864. Auf der Versammlung der katholischen Gelehrten, welche im Kapitelsaale von St. Bonifaz zu München vom 28. Septbr. bis zum 1. Octbr. 1863 abgehalten wurde, stellte Dr. Sebastian Brunner den Antrag: „Es möge die hohe Versammlung sich in irgend einer Weise über die Werthlosigkeit der neuen Schrift Renan's vom Standpunkt der Wissenschaft aussprechen." Der Antrag fand Beifall und in der Schlußsitzung vom 1. Octbr. wurde der von dem Abt Dr. Haneberg verfaßte Entwurf eines Urtheils über Renan's Leben Jesu einstimmig angenommen, das mit den Worten beginnt: „Die Versammlung katholischer Gelehrten erklärt, daß die neue Schrift von Ernst Renan mit dem Titel «Leben Jesu» nicht nur ein unchristliches, sondern auch ein durchaus unwissenschaftliches, oberflächliches und auch ein geradezu unsittliches Werk sei." Zur Erläuterung dieses Urtheils erschienen „E. Renan's Leben Jesu beleuchtet von Dr. Dan. Bonif. Haneberg, Regensburg 1864"; von Dr. Sebastian Brunner „Der Atheist Renan und sein Evangelium, Regensburg 1864", und von Albert Wiesinger „Aphorismen gegen Renan's Leben Jesu, Wien 1864". — Unter den evangelischen Theologen Deutschlands lieferten die gediegensten Gegenschriften: „Ueber Renan's Leben Jesu. Ein Bericht von Paulus Cassel, Berlin 1864"; „Ueber das Leben Jesu von Renan. Vortrag von W. Beyschlag, Berlin 1864"; „Gegen Renan's Leben Jesu von Herm. Gerlach, Berlin 1864"; „Renan wider Renan. An die Gebildeten des deutschen Volkes. Vortrag von Br. Lehmann, Zwickau 1864". Auch in französischer Sprache erschien eine kleine Schrift von Andrié „Quelques mots sur les mythes du docteur Strauss et sur la vie de Jésus d'après E. Renan, Berlin 1865". — Selbst von Schottland her ließ sich die Stimme des vortrefflichen Theologen John Cairns, eines Geistlichen der vereinigten Presbyterianischen Kirche, vernehmen in der Schrift „Falsche Christi und der wahre Christus, oder Vertheidigung der evangelischen Geschichte gegen Strauß und Renan, Hamburg 1864". — Doch genug dieser Streitschriften. Wir gehen nun zu der Beurtheilung des Lebens Jesu von Renan selbst über. —

3. In seiner Behandlung des Lebens Jesu hat Renan ähnliche Ausgangspunkte gewählt, wie Strauß, wenn auch nicht mit derselben Entschiedenheit und Consequenz. Die ganze Auffassung der evangelischen Geschichte ist bei ihm, wie bei Strauß, durch den Unglauben an das Uebernatürliche und

Einzigartige im Leben Jesu bedingt. Die Wunder zwar verwirft er nicht unbedingt, sondern zunächst nur aus einem Erfahrungsgrunde, weil keines hinlänglich erwiesen sei. „Wir sagen nicht, das Wunder ist unmöglich, wir sagen, bisher hat es kein erwiesenes Wunder gegeben. Kein Wunder hat sich noch vor einer Versammlung von Männern zugetragen, welche fähig gewesen wären, den wunderbaren Charakter einer Thatsache darzuthun. Weder die unteren Klassen, noch die Weltleute sind dazu competent. Es bedarf dazu einer langen Gewohnheit wissenschaftlicher Untersuchung." (S. XXXIII.) „Einer wissenschaftlichen Prüfung unter allen nothwendigen Vorsichtsmaßregeln und in der erforderlichen Schärfe ist nun aber überhaupt noch kein Wunder unterworfen worden, und am wenigsten ist dies bei einem der von Jesus in den Evangelien berichteten der Fall." Seltsam erscheint es uns, in welcher Weise Renan sich eine solche Prüfung angestellt denkt. Er sagt ausdrücklich: „Gesetzt den Fall, es erschiene morgen ein Wunderthäter, mit Garantien, welche ernstlich genug wären, um eine nähere Prüfung zu verdienen, und kündigte an, er könne beispielsweise einen Todten auferwecken: was würde man da thun? Es würde eine Commission ernannt werden, bestehend aus Physiologen, Physikern, Chemikern und Personen, welche in der Geschichtskritik geübt sind. Diese Commission würde den Leichnam auswählen, sich vergewissern, daß der Tod wirklich eingetreten ist, würde den Saal bezeichnen, wo das Experiment gemacht werden sollte, würde alle nöthigen Vorsichtsmaßregeln treffen, um keinem Zweifel Raum zu lassen. Wenn die Auferweckung unter solchen Bedingungen vollzogen würde, so hätte man eine der Gewißheit fast gleiche Wahrscheinlichkeit erlangt. Da indessen ein Experiment stets muß wiederholt werden können, da man im Stande sein muß, noch einmal zu machen, was man schon gemacht hat, und da bei einem Wunder von leicht oder schwer keine Rede sein kann, so würde der Wunderthäter aufgefordert werden, seinen Wunderact unter andern Umständen, an andern Leichnamen, in anderer Umgebung noch einmal auszuführen. Wenn das Wunder jedesmal gelänge, so wäre zweierlei bewiesen: 1) daß übernatürliche Dinge in der Welt geschehen, 2) daß die Macht, sie hervorzurufen, gewissen Personen eigenthümlich oder verliehen ist." (S. XXXIII f.) Mit Entrüstung sprechen wir diese Ansicht Renan's aus, die Jesum erst in den Staub ziehen und ihn zum Taschenspieler und Zauberkünstler herabwürdigen will, um an seine Wunder zu glauben. Schade nur, daß Jesus vor der gemischten wissenschaftlichen Commission Renan's sein Examen als Wunderthäter nicht bestanden hat, und auch nicht einmal hätte bestehen können; denn zur Zeit Jesu gab es weder Physiologen, noch Physiker, noch Chemiker, und wie es mit der historischen Kritik der damaligen Zeit beschaffen gewesen sein muß, werden wir aus dem Munde Renan's bald selbst erfahren. Doch hören wir ihn noch einen Augenblick, um seine Ansicht vollständig kennen zu lernen. Er fährt fort: „Aber wer weiß nicht, daß unter solchen Bedingungen nie ein Wunder geschehen ist, daß die Wunderthäter bis jetzt das Object des Experimentes, die Umgebung, das Publikum stets selbst gewählt haben, daß außerdem am häufigsten das Volk selber es ist, welches in Folge seines unüberwindlichen Bedürfnisses, in großen Ereignissen und großen Männern etwas Göttliches zu erblicken, nachträglich die Wundermährchen schafft? Darum werden wir bis auf Weiteres, und insbesondere bezüglich der evangelischen Berichte, den Grundsatz der historischen Kritik aufrecht

erhalten, daß eine übernatürliche Erzählung nicht als eine solche angenommen werden kann, daß sie immer Leichtgläubigkeit oder Betrug voraussetzt, und daß der Geschichtschreiber die Pflicht hat, sie zu deuten und zu untersuchen, welchen Theil Wahrheit, welchen Theil Irrthum sie enthalten möge." (S. XXXIV.) — Da haben wir im Grunde den Strauß'schen Grundsatz der mythischen Auslegung wieder. Nur zum Schein behauptet Renan: „Wir sagen nicht, das Wunder ist unmöglich!" Oder: „Das Wunderbare war für ihn (Jesus) nicht die Ausnahme; es war der normale Zustand." (S. 28.) In Wirklichkeit meint es Renan nicht ernstlich damit; denn seiner Behauptung, die Wunder seien unerwiesen, liegt eben die Voraussetzung ihrer Unmöglichkeit zu Grunde. Diese Zurückweisung des Wunders beschränkt sich aber bei Renan, ebenso wie bei Strauß, nicht blos auf die Thaten und Schicksale Jesu, sondern sie bezieht sich auch auf seine Person und sein Wesen. Zwar steht Jesus nach Renan in der Reihe der großen Menschen oben an; aber Mensch und nichts als Mensch bleibt er deshalb durch und durch, und auch von menschlichen Schwächen und Fehlern ist er nicht frei gewesen. Renan sagt wörtlich: „In der Menschheit erheben sich Säulen gen Himmel, welche für ihre edlere Bestimmung zeugen. Jesus ist die höchste dieser Säulen, welche dem Menschen zeigen, woher er kommt und wohin er streben muß; in ihm hat sich Alles vereinigt, was es Gutes und Erhabenes in der Natur giebt. Er ist nicht ohne die Möglichkeit zu sündigen gewesen; er hat dieselbe Leidenschaft besiegt, die wir bekämpfen. Kein Engel hat ihn gestärkt, außer sein gutes Gewissen; kein Satan hat ihn versucht, außer der, welchen Jeder in seinem Innern trägt. Ebenso wie mehrere seiner großen Seiten durch die Schuld seiner Jünger verloren gegangen sind, ist es auch wohl wahrscheinlich, daß viele seiner Fehler verheimlicht worden sind." (S. 297.)

Dies ist im Wesentlichen der dogmatische Ausgangspunkt im Leben Jesu von Renan. Damit hängt der zweite kritische enge zusammen. Seine Evangelienkritik, die er in der Einleitung seines Werkes bietet, ist, wie fast allseitig anerkannt wird, eine der schwächsten Partien des Buches. Die neueren Forschungen über die Evangelien, besonders in Deutschland die der Tübinger Schule, sind von ihm gar nicht berücksichtigt; nur Strauß' erste kritische Ausgabe hat er benutzt und dessen Ansichten in der Hauptsache zu den seinigen gemacht. Renan erklärt, daß er die evangelischen Berichte über Jesus in Summa für ächt halte. (S. XXIV.) Die drei ersten Evangelien, die s.g. Synoptiker, sind ihm alte, im apostolischen Kreise entstandene Schriften. Er erkennt als die Urbestandtheile derselben die von dem Apostel Matthäus gesammelten Reden Jesu (λόγια) und die Sammlung von persönlichen Nachrichten, welche Marcus nach den Erinnerungen des Petrus niederschrieb (λεχθέντα ἢ πραχθέντα) als Grundlage derselben an. Auch in Lucas kann er den nach ächten Urkunden arbeitenden Schüler des Apostels Paulus nicht verkennen. Selbst im Johannes-Evangelium vernimmt er noch die Stimme des greisen Augenzeugen, der die Erinnerungen seines vertrauten Verhältnisses zu Jesu dictirt. Die vier Evangelien gehören daher noch dem ersten Jahrhundert an und haben so ziemlich die Verfasser, denen sie zugeschrieben werden. Das Alles kann indeß bezüglich ihrer Glaubwürdigkeit in den Augen Renan's wenig helfen. Die Wunder stehen ihm im Wege. Daher beginnt er seine Evangelienkritik mit den bezeichnenden Worten: „Daß die Evangelien

zum Theil legendenartig sind, fällt in die Augen, da sie voller Wunder und übernatürlicher Vorkommnisse sind." (S. IX.) Er kommt daher nicht weiter, als bis zu dem Satze: „Das Leben Jesu, wie es die Evangelien erzählen, ist im Wesentlichen geschichtlich, aber in keiner Weise übernatürlich; die Evangelien sind weder historische Biographien, noch rein erdichtete Legenden: es sind legendenartige Biographien (S. XXVIII), vergleichbar den Legenden der Heiligen, in welchen historische Wahrheit und die Tendenz, Musterbilder der Tugend aufzustellen, sich combiniren. Die Evangelisten sind einzig und allein darauf bedacht, die Vortrefflichkeit ihres Meisters ins hellste Licht zu stellen; mehrere Erzählungen, besonders bei Lucas, sind erfunden, um manche Züge der Physiognomie Jesu schärfer hervortreten zu lassen; viele Anekdoten wurden ersonnen, um zu beweisen, daß die als messianisch betrachteten Prophezeiungen in Jesus ihre Erfüllung gefunden haben. Diese Thätigkeit entwickelte sich schon in den ersten 20 bis 30 Jahren nach Jesu Tode. Es war dabei kein eigentlicher Betrug, keine beabsichtigte Täuschung im Spiele; man glaubte nur dem Ausdruck geben zu müssen, was man für das Wahre hielt, was man selbst glaubte." — Das ist der mythische Standpunkt der unbewußten Sagendichtung, auf den sich auch Renan, nach dem Vorgange von Strauß, in seiner Weise gestellt hat. Er geht indeß, was übrigens auch Strauß in seinem neuesten Werke gethan hat, noch einen Schritt weiter. Mit besonderer Rücksicht auf das Johannes-Evangelium bemerkt er, daß Manches auch mit bewußter Tendenz hinzugethan sei; man habe in das Bild des Messias hineingetragen, was man in demselben zu sehen wünschte; man habe aus der Idee nach dem jeweiligen Bedürfniß gedichtet. „Johannes betrachtete Jesum als die Incarnation der Wahrheit; er konnte daher nicht umhin, ihm dasjenige in den Mund zu legen, was er mit der Zeit als die Wahrheit erkannt hatte." (S. XX)

4. Von solchen dogmatischen und kritischen Voraussetzungen geht Renan in der Behandlung des Lebens Jesu aus. Wir wollen nun sehen, in welcher Weise er diese Darstellung ausgeführt hat und zu welchen Resultaten er gelangt ist. Daß nach Ausscheidung des Wunderbaren aus den evangelischen Berichten, nachdem ihnen der historische Charakter genommen ist, nicht viel brauchbares Material für den Biographen Jesu übrig bleibt, hat Renan lebhaft gefühlt. Aber er tröstet sich damit, daß die Kunst des Historikers das Fehlende ersetzen könne. An die Stelle der Geschichte setzt er die Erfindung und Phantasie; er schreibt eine Geschichte mit lauter Hypothesen; daher kommen auch keine anderen Worte des ganzen Sprachschatzes so häufig bei ihm vor, als jene Ausdrücke der hypothetischen Vermuthung: vielleicht, wahrscheinlich, es scheint, man sagt u. dgl. Sie sind ein Ausdruck der Willkür, mit der er die evangelischen Berichte behandelt. Darin hat die „sanfte Behandlung der Texte" ihren Grund, die beliebig dies oder jenes aus den Evangelien heraushebt, Anderes fortläßt oder an ganz anderer Stelle einschaltet, wie es gerade das Combinationsgesetz der Renan'schen Phantasie erforderlich macht. Er will kein Philosoph sein, etwa wie Strauß, um ein Historiker zu sein; aber statt ein Historiker zu sein, wird er ein Dichter, und zwar ein sentimentaler. So geht durch den ersten Theil seines Buches die Sentimentalität der arkadischen Schäferperiode, deren Schilderungen, stark idealisirt und über-

trieben, ein glänzendes Zeugniß seiner poetischen Begabung sind, nichts weiter. Das Leben und die Wirksamkeit Jesu in Galiläa erscheint ihm geradezu als eine „liebliche Idylle"; ihm ist „die ganze Geschichte des entstehenden Christenthums ein köstliches Hirtengedicht". (S. 45.) Dies willkürliche Verfahren sucht Renan mit folgenden Worten zu rechtfertigen: „Bei dem Bestreben, die großen Geister der Vergangenheit wieder zu erwecken, muß eine gewisse Divination und Conjectur gestattet sein. Der künstlerische Gesichtspunkt ist bei einem solchen Gegenstande ein guter Führer, der ausgezeichnete Tact eines Goethe würde hier Gelegenheit zur Anwendung finden." (S. XXXVI.) Nach diesem Grundsatz divinatorischer Conjectur oder freier Dichtung hat Renan mit den überlieferten Nachrichten auf das freieste geschaltet und so in der That eine Art Kunstwerk geliefert, das ein glänzendes Zeugniß von seinem dichterischen Talente ablegt und ihn als Meister der sprachlichen Darstellung bewährt. Renan's Schilderungen sind ebenso anschaulich, als lebendig und bewegt. Durch seine Kunst der Darstellung sehen wir uns plötzlich mitten in die jüdische Welt vor 18 Jahrhunderten hinein versetzt. Die kleinsten Dinge leben vor unserem Auge auf. Die geographischen und culturgeschichtlichen Schilderungen bilden die Glanzpartie des Buches; sie sind zwar oft weiter ausgeführt, als nöthig ist; aber sie fesseln und bestechen den Leser. Das Bild Jesu selbst stellt Renan nicht als ein fertiges vor uns hin; er läßt es nach und nach vor unsern Augen entstehen; es ist ein großes Drama, das sich vor dem theilnehmenden Zuschauer entwickelt und vollendet. Dabei begegnen wir allenthalben feinen Beobachtungen, geistreichen Bemerkungen und anregenden Gedanken, und das Ganze wird überdies von einer Wärme und Begeisterung des Verfassers für seinen Helden durchweht, welche wohlthut und selbst manches harte Urtheil, manche frivole Wendung übersehen läßt. Oosterzee hat darum das Renan'sche Leben Jesu geradezu einen Roman genannt. Zwar hat Renan selbst nichts weniger als eine Dichtung geben wollen; er ist vielmehr überzeugt, den historischen Christus gezeichnet zu haben. Aber die Freiheit, mit welcher er seine Zeichnung ausgeführt hat, die Ausradirung so vieler in den Evangelien dargestellter Züge, die Aufsetzung so zahlreicher neuer Lichter und Schatten, lassen sein Christusbild allerdings als eine freie Composition erscheinen, an welcher die erfindende Phantasie des Zeichners den wesentlichsten Antheil hat. Das Renan'sche Leben Jesu gehört jedenfalls mehr der belletristischen, als der streng-wissenschaftlichen Literatur an. Hieraus erklärt sich auch zum Theil seine so schnell erlangte Berühmtheit und außerordentliche Verbreitung; es hat aber auch hierin eine ganze Reihe von Schwächen und Mängeln ihren Grund. —

Dahin gehört zunächst der Mangel einer gewissenhaften Quellenbenutzung. Obgleich Renan, wie wir gesehen haben, die vier Evangelien der Hauptsache nach für ächt hält, so hindert ihn dies doch nicht, aus denselben Alles, was nicht in seinen Plan paßt, als unächt auszuscheiden und bei Seite zu legen. Abgesehen von den Wundererzählungen, welche durchweg aufgegeben werden, wenn sie nicht etwa für eine natürliche Erklärung sich eignen, finden viele einzelne evangelische Mittheilungen bei Renan gar keine Berücksichtigung. Diese Willkür in der Auswahl erstreckt sich ebensowohl auf die Thaten, als auf die Reden Jesu. Dabei bemerkt man oft ein Schwanken und eine Unsicherheit, welche zeigt, wie wenig begründet seine Auswahl ist. So wird zum Beispiel

für die Erzählung von der Erweckung des Lazarus in der größeren Ausgabe ein wirklicher Vorgang als Anlaß noch angenommen, in der Volksausgabe dagegen wird der ganzen Sache mit keinem Worte mehr gedacht. Die Geschichten von der Geburt und Kindheit Jesu werden ohne Weiteres auf die Liste der apokryphischen Legende versetzt; seine Geburt in Bethlehem, seine Abkunft von David sind Mythen. Jesus stammte nach Renan aus Nazareth von geringen Leuten. Auch seine Bildung war die gewöhnliche; aber aus dem azurnen Himmel, den krystallenen Gewässern und paradiesischen Fluren seiner Heimath redete zu ihm auf einzige Weise die Stimme Gottes. Er fühlte sich zu Gott frühzeitig in einem innigen Kindheitsverhältniß; die glühende Atmosphäre der messianischen Hoffnung, in welcher das jüdische Volk sich damals erhitzte, wirkte gleichzeitig auf seine Phantasie ein; das Reich Gottes, mit den Bildern des Buches Daniel, vielleicht auch des Buches Henoch, ausgemalt, war der Mittelpunkt seiner Gedanken. Zugleich brachten die Festreisen nach Jerusalem den Jüngling in Berührung mit der Seele seines Volkes; das hierarchische Treiben der Hauptstadt indeß erfüllte ihn früh mit der entschiedensten Abneigung gegen die bestehenden Kulte und Einrichtungen. — Von der Taufe Jesu vernehmen wir nur, daß sie stattgefunden; von äußeren Zeichen, die dabei vorkamen, selbst von der inneren Bedeutung der Feierlichkeit für das Leben Jesu wird Nichts angedeutet. — So geht die Erzählung über eine Menge der wichtigsten Vorgänge flüchtig hinweg. Ein unbestimmtes „man sagt" ersetzt jede weitere Erklärung. Man glaubte, daß Jesus in der Wüste vom Satan versucht und von Engeln bedient worden sei; man sagte, daß er auf einem Berge einen Besuch von Bewohnern aus höheren Sphären gehabt habe und seine Gestalt verändert worden sei. Und diese On-dit's häufen sich im Fortgange der Geschichte immer mehr. Gerade da, wo die evangelischen Berichte am bestimmtesten lauten, in der Leidensgeschichte des Herrn, müssen solche Abfertigungen, selbst in ganz natürlichen Dingen, die Stelle einer gründlichen Erörterung ersetzen. Man sagt, daß der Herr einen Backenstreich bei Hannas empfing, daß das Weib des Pilatus um seinetwillen im Traume viel gelitten, daß man dem Könige der Juden ins Angesicht gespieen und mit einem Rohrstock ins Gesicht geschlagen, daß Pilatus Jesum zu Herodes geschickt habe u. s. w. — Wie durchaus willkürlich das Verfahren in Bezug auf die Auswahl der Reden Jesu gewesen ist, geht aus Renan's eigener Angabe hervor: „Eine gewisse, ebenso zarte als schreckliche, Gottesmacht unterstreicht diese Worte, löst sie aus dem Zusammenhange ab und macht sie für den Kritiker leicht erkennbar. Einer, der sich die Aufgabe gesetzt hat, aus der evangelischen Geschichte eine regelmäßige Zusammensetzung zu bilden, besitzt in dieser Hinsicht einen vortrefflichen Probirstein. Die wahren Worte Jesu verrathen sich, so zu sagen, von selbst, sobald man sie mit diesem Chaos von Traditionen, deren Glaubwürdigkeit so ungleichmäßig ist, in Berührung bringt; man merkt, wie sie in Schwingung gerathen; sie versetzen sich gleichsam freiwillig und nehmen von selbst in der Erzählung eine Stelle ein, wo sie eine Erhabenheit ohne Gleichen bewahren." (S. XXIV.) „Wo ward, fragt Oosterzee mit Recht, je die Scheidung zwischen Wahr und Falsch, zwischen Aecht und Unächt einer grenzenloseren Willkür überlassen, als wo das geschieht nicht nach festen Regeln, sondern blos nach Ein- und Aussprüchen eines dunkeln Gefühls, das von dem Einfluß naturalistischer Hypothesen beherrscht wird?" (S. 30.)

5. Renan begnügt sich aber nicht mit der Freiheit der Wahl zwischen dem, was anzunehmen und abzulehnen ist; auch diejenigen Berichte, welche er als ächt anerkennt, behandelt er mit souveräner Willkür, indem er die evangelischen Berichte dabei durch einander wirft, wie ein Kartenspiel. Er hat das öffentliche Auftreten Jesu in gewisse Perioden abgetheilt, welche mit keinem der Evangelien in Uebereinstimmung stehen. Gleichwohl müssen die evangelischen Berichte diese Perioden ausfüllen. Demnach werden die einzelnen Erzählungen und Reden aus ihrem Zusammenhange herausgerissen und in einen ganz andern eingefügt. Jesus soll, bevor er sich von Johannes taufen ließ (im Jahre 28 unserer Zeitrechnung) schon eine kleine Schule von Jüngern gesammelt haben, mit denen er in Galiläa umherzog. Die Evangelien wissen hiervon keine Sylbe. Renan hat mit der Schilderung dieses Vorsommers des Christenthums ein umfangreiches Kapitel gefüllt. Das Gemälde ist wahrhaft idyllisch. Der junge Meister tritt mit der Verkündigung des Reiches Gottes in Galiläa auf. Die reizende Natur dieses Landes hat Renan mit solcher Anmuth, allerdings stark idealisirt, geschildert, daß wir unwillkürlich mit bezaubert werden (vgl. S. 43 f.). Besonders lieblich ist die Schilderung des Sees von Genezareth und seiner Umgebung (S. 92 f.). In dieser entzückenden Natur Galiläa's hatte Jesu frommes Gefühl Gott gefunden und den Vater aller Menschen auch insbesondere als seinen Vater kennen und lieben gelernt. Zu dieser Auffassung will er auch seine Landsleute führen. Gott euer Vater und ihr alle Brüder! Das ist seine ganze Theologie (S. 51), und die Verwirklichung dieser Idee ist das Reich Gottes. „Die Stimme des jungen Meisters nahm plötzlich eine außerordentliche Milde an, ein unendlicher Zauber strömte von seiner Person; sein liebenswürdiger Charakter und ohne Zweifel eine jener schönen Gestalten, welche zuweilen in dem jüdischen Volke erscheinen, bildeten um ihn gleichsam einen Zauberkreis, welchem fast Niemand entgehen konnte. Die Frauen namentlich trugen ihn auf den Händen. Die Brüderlichkeit der Menschen, der Kinder Gottes, war der Inhalt seiner Lehrsätze, die er in einer ausdrucksvollen, zuweilen räthselhaften Form vortrug. Alle Tugenden der Demuth, der Vergebung, der Liebe, der Selbstverleugnung lagen im Keime in dieser ersten Unterweisung." (S. 54 f.) Eine Reihe von Aussprüchen, die wir durch die Evangelien zerstreut und mit ihren Veranlassungen verwebt finden, legt Renan schon hier Jesu in den Mund; auch das Vaterunser gab Jesus schon damals seiner kleinen Schaar. „Alles geschah auf dem Wege der Unterhaltung und der gelegentlichen Belehrung." — Die Schilderung, die Renan von Galiläa macht, „ist nicht übertrieben. Aber das Wichtigere ist's, was er verschweigt. Ein Paradies, wie er es schildert, wäre das Land nur gewesen, wenn reine Menschen darin gewohnt hätten. Versetzen wir uns aber in jene Zeit, so war Galiläa, wenn nicht eine Hölle, so doch ein schlimmer Feuerherd. Wäre die Lehre Jesu, wie der Franzose meint, der Natur des Landes entsprossen, entstanden aus den Anschauungen, die die Wortführer dieser Bevölkerung unter ihrem glänzenden Himmel nach und nach ausgebildet, so wäre sie eine Lehre für Räuberbanden geworden. Galiläa nämlich war auch jetzt noch, wie zu Jesaias' Zeiten, ein Grenzland der Heiden, mannigfach durchwohnt von heidnischen, namentlich griechischen Ansiedlern. So fand hier eine fortwährende Reibung zwischen heidnischen und jüdischen Elementen statt ... Und so sehen wir denn gerade in der Jugendzeit

Jesu, unter der lästigen Regierung des Herodes Antipas, wilde Ausbrüche des pharisäischen Fanatismus von hier ausgehen. Die Partei der That nannte sich Kannaim, Zeloten, Eiferer: eine Secte wilder Schwärmer, die im „Eifer für das Gesetz" auch den Beweis mit dem Messer nicht scheuten, und denen um Aufruhrs willen' zu sterben eine Lust war . . . Ein Aufruhr folgte dem andern. Judas der Gaulonite, Zaddok und Simon werden namentlich als Anführer genannt. Die Züge, welche Josephus und der Talmud für jene Zeit bieten, erinnern lebhaft an die Zustände in dem südlichen Theil des Königreichs Italien." (Kleinert, Jesus im Verhältniß u. s. w., S. 13 f.)

6. Wir müssen aber sagen: von dieser ganzen lieblichen Idylle Renan's ist leider Nichts geschichtlich. Verzeihen wir ihm aber auch diese poetische Schöpfung, weil sie der Person des Heilandes wenigstens nicht unwürdig ist, so werden wir doch im weiteren Verlaufe seiner Darstellung dieses Zugeständniß nicht machen können. Von seiner Taufe an bis zur Gefangennehmung des Johannes (im Sommer 29) soll Jesus die Umgegend des Jordan nicht verlassen haben, dann aber nach Galiläa zurückgekehrt und in die zweite Periode seiner Wirksamkeit eingetreten sein. Wie zeigt sich nun Jesus während dieses zweiten Auftretens in der Heimath? Renan findet, daß mit ihm eine große Veränderung vorgegangen ist. Der Aufenthalt bei Johannes hatte auf Jesus im Ganzen mehr nachtheilig, als vortheilhaft gewirkt. Das Einzige, was er Johannes verdankte, waren gewisse Unterweisungen im Predigen und in der Kunst, aufs Volk zu wirken. (S. 76.) Sein früherer Gedanke, daß das Reich Gottes „Geradheit des Willens und Poesie des Herzens in uns erschaffen müsse", konnte sich in dieser Reinheit nicht behaupten, weil nicht verwirklichen: um in der Welt Wurzel zu fassen, mußte er eine trübende Beimischung aufnehmen, die schwärmerische Hoffnung einer wirklichen Darstellbarkeit des Reiches Gottes, eines sichtbar und vollkommen eintretenden Himmelreichs, wie es weder gekommen ist, noch je kommen wird, aber als Hoffnungsbild für Jesus und seine Nachfolger unentbehrlich war, wenn sie den Kampf für das Ideal in der Welt durchführen sollten. So tritt er denn jetzt in Galiläa auf, „nicht mehr nur der entzückende Sittenlehrer, sondern der übersinnliche Revolutionär, der die Welt von Grund aus umzugestalten und das Ideal, das er erfaßt hat, auf Erden zu verwirklichen trachtet". (S. 77.) In der Welt herrschen Sünde und Tod, in der neuen Ordnung der Dinge wird Gott und das Gute allein herrschen. Diese Ankunft des Reiches Gottes wird eine vollständige Umwälzung sein; die Welt wird umgestürzt werden, die Ersten werden die Letzten sein; selbst auf die Natur wird sich diese Umwälzung von Grund aus erstrecken. Und wer wird dieses Reich Gottes herstellen? Niemand, als er, der Vertraute seines himmlischen Vaters, der Vollstrecker des göttlichen Willens. Jesus sieht sich als den Reformator des Ganzen an. Der Himmel, die Erde, die ganze Natur, die Krankheit und der Tod sind nur Werkzeuge für ihn; er fühlt sich in den Anwandlungen seines heroischen Willens allmächtig. (S. 77 f.) — Doch ist's nicht der politische, sondern der moralische Weg, den er einschlägt, um zum Ziele zu gelangen. (S. 80.) Seine schöne Natur bewahrt ihn vor den frischen blutigen Spuren eines Aufruhrs, wie Judas des Galiläers (Apostelgesch. 5, 37); es ist ein geistiger, sittlicher Aufschwung, den er von seinen Galiläern als erste Bedingung

des Antheils am Reiche Gottes verlangt. Klar darüber, daß die Besitzenden und Mächtigen auf sein Reich nicht eingehen werden, verkündet er dasselbe als das Reich der Armen und Geringen; wer zu seiner Fahne tritt, muß die Güter und Sorgen der Erde hinter sich werfen, muß verkaufen, was er hat, und mit den Armen ein Armer werden. Das galiläische Land, zu schwärmerischem Idealismus wie geschaffen, nahm diese Predigt mit kindlicher Begeisterung auf, namentlich der idyllische Landstrich am See Tiberias, in und um Kapernaum, wo Jesus sich niederließ und bald in den Synagogen, bald unter freiem Himmel predigte. Unter den jungen Fischern am See findet er seine begeistertsten Freunde, wie Petrus, Jacobus, Johannes u. A.; die Frauen und Kinder beten ihn an, Zöllner und Magdalenen, „die in seiner Vergebung ein leichtes Mittel finden, wieder ehrlich zu werden", umdrängen den Meister, der Alles verzeiht, wenn man ihn lieb hat. So bildet sich rasch um ihn eine schwärmerische Gemeinde, in ihrer Armuth und Gütergemeinschaft dem entstehenden Franciskanerorden vergleichbar. Auf sanftem Maulthier, von diesem Gefolge umjubelt, zieht er durchs Land im steten Festzug, im monatelangen „Rausch" einer ländlich-himmlischen Hochzeitsfeier. „Laßt den Johannes in der Wüste Buße predigen und Heuschrecken essen; was sollen die Hochzeitsleute Leid tragen, dieweil der Bräutigam bei ihnen ist!" (S. 45.) Das erwartete Himmelreich ist gewissermaßen schon verwirklicht als ein galiläisches Idyll, und diese jauchzenden Kinder, die auf die demnächstige Wiederkehr des Paradieses hoffen, können in demselben nichts Anderes erwarten, als eine ewige Fortsetzung des reizenden Lebens, das man schon jetzt führt. —

7. Aber auch diese zweite idyllisch-schwärmerische Periode des Lebens Jesu kann nicht dauern. Der Aufenthalt in Galiläa wurde (im Frühjahr 31) unterbrochen durch eine Reise Jesu nach Jerusalem. Nach dem Tode Johannes des Täufers fühlt Jesus die Nothwendigkeit, aus seiner unbeachteten Ländlichkeit herauszutreten und das Judenthum in seinem Mittelpunkte, in Jerusalem selbst, anzugreifen. Aber Jerusalem, ein Bild des Todes in seiner umgebenden Landschaft und eine Stätte des Todes in seiner geistigen Existenz, die Stadt der pharisäischen Sophisten und sadducäischen Hierarchen, war das völlige Gegentheil des reizenden und empfänglichen Galiläa. Jesus trat hier zwar einige Male auf, aber seine Predigten wurden wenig beachtet. Der Tempel mit seinen Pfaffen und Schlächtereien verstimmte den Propheten des rein geistigen Gottesdienstes tief; aber wiewohl er eines Tages, vom Zorn übermannt, die Geißel ergriff und den ganzen Opfermarkt auseinandertrieb, vermochte er doch hier keinen erheblichen Eindruck zu machen. So verließ er Jerusalem, in völligem Bruch mit seinem jüdischen Glauben (vgl. S. 145). Von nun an wendete er sich auch an Samariter und Heiden. Auf der Heimreise durch Samaria sprach er das große Wort „vom Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit" aus, das allein schon ihn zum Stifter der absoluten Religion macht, und nach Galiläa zurückgekehrt, trat er jetzt mit voller revolutionärer Gluth auf. Das mosaische Gesetz muß fallen, und er wird es abschaffen; denn er ist der Messias. (S. 154.) Indem Jesus diesen schon früher ihm angetragenen Namen für sich in Anspruch nimmt, betritt er eine schlüpfrige Bahn, die Renan mit folgenden eigenthümlichen Betrachtungen einleitet: „Alle großen Dinge geschehen durchs Volk; aber man leitet das Volk

nicht, wenn man sich seinen Ideen nicht hingiebt, und so setzt Jesus mit seinem «Reiche Gottes» Alles in Verbindung, was die Herzen und Phantasien zu entflammen geeignet war. Es ist wohlfeil, dergleichen Lüge zu nennen; wenn wir mit unsern Scrupeln fertig gebracht haben werden, was die Heroen der Weltgeschichte mit ihren Lügen, dann werden wir ein Recht haben für sie streng zu sein. Ohnedies hat die Aufrichtigkeit gegen sich selbst wenig Sinn für die orientalischen Völker, die Alles durch das Medium ihrer Ideen, Interessen, Leidenschaften betrachten." (S. 165.) Indem Jesus den Messiastitel in Anspruch nahm, mußte er auch den Namen eines Davidssohnes annehmen, obwohl er recht gut wußte, daß er nicht aus David's Geschlecht war. (S. 155 f.) Nach einiger Verlegenheit fand er Gefallen daran, weil er einsah, daß er, ohne die Rolle des Messias zu übernehmen, Nichts ausrichten könnte. Der Name des Davidssohnes erzeugte allmälig schon zu seinen Lebzeiten einen reichen Sagenkreis, besonders die Mährchen von seiner wunderbaren Kindheit, und er ließ sie gewähren, ja er selbst that ihnen Vorschub durch immer höher getriebene Aussagen über sein Verhältniß zum Vater; er nimmt je länger, desto mehr den Rang eines göttlichen Wesens in Anspruch. Endlich mußte er als Messias auch Wunder thun. Er wußte zwar, daß er keine wirklichen Wunder thun könne; aber da der Glaube der Leute ihm die Wunder entgegenbrachte, da die Kranken in ihrem Enthusiasmus gesund wurden von seinem Lächeln, seinem Zuspruch und Handauflegen, so gab er nach und ließ sich zum Wunderthäter machen und als Wunderthäter verehren. — Gleichzeitig gewinnt seine Predigt ihre volle Bestimmtheit, indem er seine Wiederkunft und das Weltgericht verkündigt. Er sieht zwar den Todesausgang seines Kampfes mit dem Judenthum voraus; aber als der Menschensohn des Propheten Daniel (7, 13) wird er wiederkommen auf den Wolken des Himmels, ehe ein Menschenalter vergeht; dann wird er die Todten erwecken, das Weltgericht halten, den neuen Himmel und die neue Erde ins Dasein rufen. Wohl legt er noch in der Organisation des Apostelkreises, in den Verheißungen und Verordnungen, die er ihm giebt, die Fundamente einer für Jahrhunderte dauerhaften Kirche; doch macht sich das Ueberspannte und Schwindelnde seiner jetzigen Stellung und Stimmung überall geltend. Es sind die Heiligen des jüngsten Tages, die er organisirt, eine Gemeinschaft, in der die Ehe, das Eigenthum, jede Naturordnung der menschlichen Gesellschaft abgethan sein, in der man Vater, Mutter, ja sein eigenes Leben hassen soll, um Ihm allein anzugehören; und wenn er sich vorher Sohn Gottes nannte in einem Sinne, in dem auch die Andern Kinder Gottes sein und werden können, so nimmt er nun die Stellung eines übermenschlichen Wesens in Anspruch, das unbedingten Glauben zum ersten seiner Gebote macht. „Aus dem feinen, heiteren Sittenlehrer der ersten Tage ist ein düsterer Riese geworden, den eine Art von ungeheurem Vorgefühl je länger je mehr hinaustreibt über alle Maße und Schranken der Menschlichkeit." (S. 203.) — Das ist nach Renan die zweite Periode der Wirksamkeit Jesu, die etwa $2\frac{1}{2}$ Jahre gedauert hat und durch den Besuch der Hauptstadt in zwei Abschnitte getheilt ist. —

Verweilen wir hier einen Augenblick, um diese Darstellung Renan's mit der Schilderung der Wirksamkeit Jesu in Galiläa zu vergleichen, wie sie uns in den Evangelien gegeben wird. Wo findet sich hier ein Zug von jener überschwänglichen Himmelreichsschwärmerei, welche Renan behauptet? Woher weiß

derselbe, daß in der Umgebung des Herrn vollkommene Gütergemeinschaft geherrscht (S. 114), daß Jesus, was er von dem reichen Jünglinge forderte: „Gehe hin und verkaufe, was du hast", von allen den Seinen verlangt hat? Wie kommt der Historiker dazu, das, was auf dem späteren Einzuge Jesu in Jerusalem einmal vorkam, in höchster Uebertreibung zur Ausschmückung des galiläischen Gemäldes zu verwenden: „Jesus pflegte auf einem Maulesel reitend durch Galiläa zu ziehen. Seine Jünger entwickelten zuweilen um ihn einen ländlichen Festzug, bei dem ihre Kleider die Stelle der Teppiche vertraten; sie legten sie auf den Maulesel, der ihn trug, oder breiteten sie auf die Erde auf seinen Weg; die Kinder bildeten dabei eine Art jugendlicher Garde um ihn, die mit Palmen und Hosianna's ihm huldigte" u. s. w. (S. 125.) Fürwahr, ein ganz andres Bild tritt uns in den Evangelien entgegen. „Wo er geht und steht, umringen den Heiland die Blinden und Lahmen, die an Leib und Seele Zerrütteten; alle Noth und alles Elend des Daseins wirft sich ihm vor die Füße; ihn aber jammert des Volkes, und er heilt sie Alle. Wenn er am Bergesabhang im Kreise der Seinen sitzt oder vom Bord des Schiffes das Volk am Ufer lehrt, da sind's nicht Worte, die das natürliche Herz entzücken und die Phantasie des Volkes entflammen, sondern Worte, die wie ein zweischneidig Schwert durch die Seele dringen und die Gewissen erschüttern: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser, denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen." Und: „Ich sage euch, daß ihr Rechenschaft geben müsset am jüngsten Tage von einem jeglichen unnützen Wort, das ihr geredet habt", und „Es werden nicht Alle, die zu mir Herr, Herr sagen, ins Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel." Sollten denn nicht solche Worte, die doch auch Renan an ihrem zugleich sanften und schrecklichen Glanze für ächt erkennt, hingereicht haben, den „Rausch", von dem er sagt, daß er damals vielleicht ein Jahr ununterbrochen in Galiläa geherrscht, sehr ernst zu ernüchtern?" (Beyschlag, S. 35.) Und woher weiß Renan, daß Jesus, der nach ihm fast jährlich die Reise zu den hohen Festen nach Jerusalem machte, sich dort erst bei seinem vorletzten Aufenthalte hören ließ; daß seine revolutionären Ideen nach diesem Besuche in Jerusalem und Samaria mehr als je zunahmen; daß er erst jetzt als Wunderthäter auftrat, erst jetzt sich Sohn David's und Messias nennen ließ? Selbst bei seiner unklaren Ansicht über den Ursprung und historischen Werth der Evangelien hätten sie ihm eine andere geschichtliche Entwickelung des Lebens Jesu an die Hand geben müssen, wenn es ihm um urkundliche Schilderung des Lebens Jesu zu thun gewesen wäre. —

8. Doch lassen Sie uns noch Renan in seiner Darstellung der dritten und letzten Periode des Lebens Jesu begleiten. Auch hier begegnet uns dieselbe Willkür, wie in den beiden ersten Perioden. Diese letzte umfaßt nach Renan eine Zeit von etwa sechs Monaten, vom Laubhüttenfest des Jahres 32 bis zum Pascha des folgenden Jahres. Seit langer Zeit merkte Jesus die Gefahren, welche ihn umringten. Nachdem er ungefähr anderthalb Jahre Jerusalem gemieden, entschloß er sich, einer Aufforderung seiner Verwandten nachgebend (Joh. 7, 3), zum Laubhüttenfest nochmals dahin zu wandern, um in Jerusalem seinen Kampf gegen die bestehenden Gewalten zur Entscheidung zu bringen. Ueberall trat ihm Mißachtung und Feindschaft entgegen (vgl. S. 136 f.):

„Ha, du bist ein Galiläer! sagte man zu ihm, frage die Schrift; kann aus Galiläa ein Prophet kommen?" (S. 219.) Die Stadt mißfiel Jesu; die Anmaßung der Priester verleidete sie ihm. Er hatte kein Auge mehr für die Herrlichkeit des Tempels, sondern blos für das Scherflein der Wittwe. Umsonst mühte er sich auf dem Laubhüttenfest in unerquicklichen Disputen ab; aber ins Herz der Pharisäer treffen seine Spottpfeile tödtlich und besiegeln von dieser Seite her sein Geschick. Seine Predigten hatten auch jetzt in Jerusalem keinen Erfolg. Seine Zeugnisse über sich selbst, seine Spottreden, seine beißende Ironie, seine Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer, seine Drohungen gegen die Vornehmen vermehrten von Tag zu Tag die Zahl seiner erbitterten Gegner. Daß er sich selbst „Sohn Gottes" nannte, daß er eines Tages ausrief: „Ich will den Tempel abbrechen, und in dreien Tagen einen andern bauen", wurde als Grund der Anklage gegen ihn benutzt und der Tod Jesu in einer Sitzung des hohen Rathes nach dem Grundsatz beschlossen: „Der Tod eines Menschen ist besser, als der Untergang eines Volkes." (S. 238.) Noch machte Jesus nach dem Laubhüttenfeste einzelne Ausflüge in die Umgegend von Jerusalem, auch weitere bis nach Jericho. Sein Lieblingsaufenthalt war aber jetzt das am Oelberg gelegene Dörfchen **Bethanien**. Hier fand er eine Zufluchtsstätte im Hause des **Lazarus** und der Schwestern desselben, **Maria** und **Martha**. Diese ihm schwärmerisch ergebene Familie greift hier verhängnißvoll in die Entwickelung seines Schicksals ein. Als er im Beginn seines Todesjahres von einem Ausfluge nach Jericho zurückkommt, ist die Ungeduld dieser Freunde aufs höchste gestiegen. „Ermüdet durch die schlechte Aufnahme, welche das Reich in der Hauptstadt fand, wünschten sie ein großes Wunder, um einen starken Schlag gegen den Unglauben der Hierosolymitaner zu führen." (S. 232 f.) Lazarus, Martha und Maria, die frommen heiligen Seelen, übernahmen die Hauptrolle bei der Ausführung dieses Betrugs. Lazarus, noch blaß von überstandener Krankheit, aber lebendig und gesund, legt sich ins Grab, um sich von Jesu auferwecken zu lassen. Ja, Renan schreckt nicht vor dem Gedanken zurück, den Herrn und Heiland selbst in diesen Betrug zu verwickeln! „Man muß sich — sagt er — vergegenwärtigen, daß in dieser unreinen Stadt und ihrer drückenden Atmosphäre Jesus nicht mehr derselbe war. Sein Gewissen hatte, durch Schuld der Menschen und nicht durch seine eigene Schuld, Etwas von seiner ursprünglichen Lauterkeit verloren. Verzweifelt, aufs Aeußerste getrieben, gehörte er nicht mehr sich selbst an." (S. 233.) — Das ist der Mann von colossaler Dimension nach Renan, der nothwendig an der Spitze der ganzen colossalen Bewegung stehen muß! Ein Aufenthalt von wenigen Wochen in Jerusalem genügt, ihn zu demoralisiren, in das Gebiet gemeinen Luges und Truges denjenigen herabzuziehen, auf den bis heute Alles zurückgeht, was in der Welt von göttlicher Wahrheit und Wahrhaftigkeit zu finden ist. Selbst Renan's Freund **Coquerel** schreibt in Betreff der Auferweckung des Lazarus, entrüstet über die unsittliche Komödie, mit der Renan die Person unsres Herrn besudelt (vgl. Luthardt, Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, S. 28): „Ist Ihr Christus wirklich möglich und sind die ungeheuren Contraste von Heiligkeit und moralischem Schmutz, die Sie in ihm sehen, annehmbar? O allerdings, die Geschichte, die Beobachtung Anderer und unserer selbst zeigen uns nur zu sehr, welche jämmerliche und sündhafte Elemente in einem und

demselben Herzen mit den reinsten und erhabensten Bestrebungen zusammen bestehen können. Es ist gewiß, daß derselbe Mensch wechselsweise sich hoch erheben und sehr tief fallen kann. Ich gebe zu, daß **Muhamed** zugleich ein Betrüger und in gewissen Beziehungen ein wahrer religiöser Reformator war, daß er sich in manchen Dingen sehr verächtlich gezeigt hat, obgleich er in anderer Hinsicht ein genialer Mensch sein konnte. Die Geschichte ist voll solcher Contraste. Aber was man nie gesehen, ist dies, daß ein zugleich so großes, so gewaltiges und so heiliges Wesen, als Ihr eigener Jesus, sich durch seine Jünger zu so erbärmlichen Gaukelspielen hat hinreißen lassen. Was ist dieser alberne und leichtgläubige Meister, aus dem seine Schüler und einige Frauen ihr Spielwerk machen, der auf ihren Antrieb lügt und trügt, den das Bedürfniß, sich Glauben zu verschaffen, zu schmählichen Täuschungen verlockt und dem man kleinliche, unwürdige Ränke zu leihen sich erlaubt?" „Entlehnen wir nicht von den modernen Schauspieldichtern diese armseligen Drähte, mit denen sie nach Willkür ihre albernen Personagen in Bewegung setzen." „Es ist nicht blos die Religion, es ist die ewige Sittlichkeit, die in Zweifel gezogen wird; und nicht bei Jesus, bei dem Leser erhält der ursprüngliche Begriff der Ehrlichkeit einen Schlag." — In Folge dieser Auferweckung des Lazarus aber erreicht der Enthusiasmus der Jünger Jesu seinen Siedepunkt, und der hohe Rath beschließt, der Sache durch die Hinrichtung Jesu ein Ende zu machen. Noch entgeht Jesus der Gefangennehmung auf kurze Zeit, indem er sich in die kleine Stadt **Ephraim** zurückzieht; aber als das Osterfest herannaht, kehrt er mit den Seinen in die Nähe der Hauptstadt zurück, **sie** in der Erwartung, daß nun endlich das Gottesreich werde errichtet werden, **er** in klarer Ueberzeugung, daß er zum Heile der Welt in den Tod gehe. Der triumphirende Einzug, den die galiläischen Festgäste ihm bereiten, führt den erneuten Beschluß seines Todes herbei. Eine tiefe Traurigkeit überfällt ihn in diesen letzten Tagen, jener Seelenkampf, den die Evangelisten nach Gethsemane verlegen. Man glaubte, daß in diesem Augenblick eine Stimme vom Himmel sich vernehmen ließ, daß ein Engel gekommen sei, Jesus zu trösten. Alles, was sich davon sagen läßt, ist, daß das ungeheure Gewicht der Mission, welche er übernommen hatte, in jenem Augenblicke grausam auf ihm lastete. „Die menschliche Natur gewann für einen Augenblick die Oberhand. Jesus begann vielleicht Zweifel an seinem eigenen Werke zu hegen. Furcht und Unentschlossenheit bemeisterten sich seiner und warfen ihn in eine Art Ohnmacht, die ärger war als der Tod. Vielleicht traten einige dieser rührenden Erinnerungen, welche die stärksten Seelen am treuesten bewahren und die sie zuweilen wie Dolchstiche durchbohren, in diesem Augenblicke vor seinen Geist." „Gedachte er vielleicht der klaren Quellen Galiläa's, der Weinstöcke und Feigenbäume, unter denen er hätte ruhen können, der Mädchen, die ihm ihre Liebe geschenkt haben würden; verfluchte er sein hartes Geschick, das ihm die Freuden versagt hatte, die allen Andern zu Theil werden?" (S. 245 f.) — Doch die Liebe zu seinem Werke trug den Sieg davon. Er konnte den Tod vermeiden; aber er wollte es nicht. Er nimmt es an, den Kelch bis auf die Neige zu trinken, und bleibt der unvergleichliche Held der Passion, der Gründer der Rechte der Gewissensfreiheit, das vollkommene Muster für alle leidenden Seelen. Nach rührendem Abschied von den Seinen fällt er durch den unbegreiflichen Verrath des **Judas** in die Hände seiner Feinde. In **Gethsemane** wird er gefangen

genommen. Mit würdevollem Schweigen erträgt er verschiedene Verhöre und nach rohen Mißhandlungen wird er zum Kreuzestode verurtheilt. Pilatus ist daran eigentlich unschuldig: die altjüdische Partei hat Jesum verurtheilt, die Familie des Hannas ist dabei besonders betheiligt. — Die Schrecken der Kreuzigung empfand Jesus in ihrer ganzen Härte. Ein brennender Durst verzehrte ihn; er begehrte zu trinken. Nach einer Ueberlieferung soll er auch für seine Henker gebetet haben. Einen Augenblick verzweifelte er; er klagte über Verlassenheit von Gott; er bereute es vielleicht, für ein so gemeines, tief gefallenes Geschlecht zu leiden. Einige Augenblicke, bevor er seine Seele aufgab, stieß er plötzlich einen schrecklichen Schrei aus, aus welchem die Einen den Ruf: „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände!" heraushörten, während Andere, welche auf die Erfüllung der Prophezeiungen mehr Werth legten, ihn rufen ließen: „Es ist vollbracht!" Sein Haupt sank auf die Brust. Das Springen eines Blutgefäßes am Herzen machte seinen Qualen ein zeitiges Ende. — Unmittelbar nach dem Bericht des Todes Jesu geht Renan in eine Art Triumphgesang über, der schlecht mit dem Vorhergehenden zusammenstimmt, aber für sich betrachtet zu den schönsten Stellen des ganzen Buches gehört. Begeistert ruft Renan aus (S. 276): „Ruhe nun in deiner Herrlichkeit, edler Vorgänger und Vollender! Dein Werk ist vollbracht; deine göttliche Würde ist verbürgt. Fürchte nicht länger, daß du das von dir vollendete Gebäude durch irgend einen Stoß zusammenstürzen siehst. Von nun an über den Bereich menschlicher Schwachheit erhaben, wirst du von der Höhe des göttlichen Friedens Zeuge der unermeßlichen Folgen deiner Thaten sein! Mit einigen Leidensstunden, die deine große Seele nicht einmal treffen konnten, hast du die vollkommenste Unsterblichkeit erkauft und erworben. Tausende von Jahren wird die Welt von dir erzählen. Panier in unseren Kämpfen, wirst du das Zeichen sein, um welches die heftigsten Schlachten geschlagen werden! Tausendmal lebendiger, tausendmal inniger geliebt nach deinem Tode, als während deines kurzen Aufenthaltes hienieden, wirst du der Eckstein der Menschheit werden, so daß deinen Namen aus der Welt bannen wollen dasselbe hieße, als die Welt in ihren Grundfesten erschüttern. Man wird zwischen dir und Gott keinen Unterschied machen. Vollständig Todesüberwinder, darfst du jetzt Besitz ergreifen von deinem Reiche, wohin dir auf dem königlichen Wege, den du gebahnt hast, deine Anbeter noch nach Jahrhunderten folgen werden!" —

Hiermit schließt eigentlich für Renan die Geschichte des Lebens Jesu. Alles, was in den Evangelien noch von seinem Wiedererscheinen unter den Lebenden erzählt wird, gehört der Legende an. In der kleineren Volksausgabe bricht Renan auch wirklich mit dem Verscheiden Jesu am Kreuz ab; in der größeren Ausgabe hat er noch einige Notizen über das Begräbniß und das „Gerücht" von seiner Auferstehung beigefügt. Joseph von Arimathia, ein reicher Mann, und Nicodemus, ein anderer geheimer Freund Jesu, bestatteten den Leichnam in einer neu angelegten Felsengrotte. Es geschah dies spät Abends am Freitag; am Sonntag Morgen verbreitete sich in der christlichen Genossenschaft der Ruf (S. 281): „Er ist auferstanden!" Ist sein Leichnam gestohlen worden, oder hat ohnedies die leichtgläubige Leidenschaft auf einmal jene Reihe von Erzählungen geschaffen, worauf man den Glauben an seine Auferstehung zu gründen trachtete? Das wird wohl ewig ein Räthsel

bleiben. So eilt Renan mit der flüchtigsten Leichtfertigkeit über die Auferstehungsgeschichte, den Cardinalpunkt der ganzen evangelischen Geschichte, auf dessen richtige Erklärung Alles ankommt, hinweg. Zwar stellt er uns noch eine spätere Behandlung des Gegenstandes in der Fortsetzung seines Werkes in Aussicht; aber so viel spricht er schon jetzt aus, daß er in dem Glauben an die Auferstehung Jesu Nichts als eine Fiction erblickt. Die starke Einbildungskraft der Maria von Magdala spielte nach ihm eine Hauptrolle in dieser Sache. „Göttliche Kraft der Liebe! ruft er aus; geheiligte Augenblicke, wo die Leidenschaft einer Schwärmerin der Welt einen auferstandenen Gott giebt.“ (S. 281 f. vgl. S. 100.) Man bemerke zuerst das Phrasengeklingel, was bei einer so ernsthaften Sache höchst widerlich und geschmacklos ist. Die Behauptung selbst aber kann nur als eine Renan'sche Phantasie bezeichnet werden. Wie wenig Maria Magdalena bei der Auferstehung eine Hauptrolle spielte, das erhellt schon aus der Aufnahme, welche sie nebst den andern Weibern mit ihrer Botschaft bei den Jüngern fand. „Und ihre Worte — heißt es — erschienen ihnen wie ein Geschwätz und sie glaubten ihnen nicht.“ (Luc. 24, 11.) Erst dann erhielten die Wahrnehmungen der Frauen Bedeutung, als sie durch die Erscheinungen des Herrn an die Männer, besonders an die versammelten Apostel, bestätigt worden waren. Wie wenig der Glaube der Kirche aber auch da noch auf das Zeugniß der Frauen gegründet wurde, das zeigt uns der Apostel Paulus 1 Cor. Cap. 15. Von den heiligen Frauen schweigt Paulus da ganz in der Aufzählung der Zeugen der Auferstehung. Er macht den Anfang mit Petrus, dann gedenkt er der 12, darauf erschien Christus über 500 Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch jetzt leben. Wo ist da auch nur die leiseste Spur von der Hauptrolle, welche Maria Magdalena in dieser Sache gespielt haben soll? — Die einzige Fortdauer, die Renan nach den Gesetzen der Natur Jesu zu Theil werden läßt, war die Liebe über den Tod hinaus, die er den Seinen zu sich einzuflößen gewußt hat, und sie war auch hinreichend, um sein Werk auf Erden unvergänglich zu machen. —

9. Das ist das Leben Jesu nach Renan. Schon diese kurze Uebersicht hat uns wohl zur Genüge ein Bild von der Willkür, mit welcher Renan die Evangelien gebraucht hat, sowie von der phantastischen Ausschmückung seiner Darstellung gegeben. Auf zwei Punkte aber wollen wir noch besonders hinweisen, den sittlichen Charakter und die religiöse Idee Jesu, wie Renan sie darstellt; denn er hat, vielleicht ohne es zu wollen, selbst den sittlichen Charakter Jesu angetastet und seine religiöse Idee verdächtigt. Zu dieser Antastung des sittlichen Charakters Jesu rechnen wir, nach unsrem Gefühl wenigstens, schon die unwürdigen, zweideutigen Prädicate, welche Renan dem Herrn beilegt. Ausdrücke und Wendungen, wie: „dieser junge liebenswürdige Rabbi mit seiner köstlichen Unterhaltung, mit einer gewissen Eifersucht auf alle schönen Creaturen, die zur Ehre seines Vaters dienen konnten, mit seiner entzückenden Gestalt“ u. s. w. werden blos da mit Wohlgefallen betrachtet werden können, wo in dem Bewußtsein die Grenzlinie verwischt ist, welche die Religion von einer nicht einmal sehr verfeinerten Sinnlichkeit scheidet. Noch tiefer stehen die Renan'schen Behauptungen, daß Jesus die zahlreichen Eroberungen, welche er machte, dem unendlichen Reize seiner Person und seines Wortes zu danken gehabt habe, daß schwache oder gefallene Frauen, durch so großen

Zauber überrascht, sich ihm frei genähert, daß er Gefallen daran gefunden, sie in seinem Gefolge zu haben, daß der Vorwurf, Jesus habe Kinder und Weiber, diese zarten, leicht zu verführenden Wesen, ihren Familien entfremdet, einer der häufigsten gewesen sei (vgl. S. 107. 122). Besonders in der Schilderung des Verhältnisses Jesu zu den galiläischen Frauen zeigt sich bei Renan oft eine Unwürdigkeit und Frivolität des Ausdrucks, von der wir uns mit Widerwillen abwenden. Selbst Renan's Freunde, die seiner Richtung und Auffassung des Lebens Jesu nahe stehen, haben sich daüber entrüstet. „Ich bitte Sie, schrieb Coquerel der Jüngere an ihn, aus Ihrem Buche eine Phrase von unerträglicher Geschmacklosigkeit auszutilgen: die von den schönen Wesen (belles créatures), die sich zu Jesu bekehrten. Schön . . . was wissen Sie davon? Das Evangelium in seinem strengen Ernste hat nirgends gesagt, ob Magdalena und ihre Genossinnen schön oder nicht schön waren! Nicht um ihre Schönheit handelt es sich, sondern um ihren Glauben. Sie haben ihren Meister bis zur Schädelstätte treu begleitet, das ist ihr Ruhm! Lassen Sie den Maler und Bildhauer sie mit einer idealen Schönheit bekleiden, die eine der Bedingungen der Kunst ist; aber Sie, ein Geschichtschreiber, im Namen des Geschmacks und der höchsten und zartesten Forderungen des Anstandes, reden Sie von ihnen mit würdigerem Ernste!" Renan ist auch diesem Rathe gefolgt, indem er später in seiner Volksausgabe manches Anstößige getilgt hat. — An jene frivolen Phrasen reihen sich bei Renan die leichtfertigen Beschuldigungen, daß Jesus zuweilen gegen seine Familie sich hart bewiesen und die Blutsverwandtschaft, die Liebe, das Vaterland mit Füßen getreten, in der staatlichen Ordnung einen Mißbrauch, in jeder Obrigkeit einen natürlichen Feind der Männer Gottes erblickt. Ja, nach Renan ist Jesus selbst von Täuschungen und Betrügereien, wenn es sich um die Erreichung seines Zweckes handelte, nicht immer freizusprechen. Jesus soll sich den Titel „David's Sohn" gern haben beilegen lassen, obwohl er wußte, daß er nicht von ihm herstammte; er soll der Volksmeinung zu Liebe sich das Ansehen gegeben haben, Zeichen und Wunder zu thun, welche doch Nichts als natürliche Heilungen und Kunstgriffe waren oder auf Täuschung beruhten; er soll zuweilen das Mittel angewendet haben — Renan nennt es ein unschuldiges — vorzugeben, daß er von denen, welche er gewinnen wollte, irgend ein Geheimniß wisse, und, indem er die wahre Ursache verbarg, die Leute bei dem Glauben gelassen habe, daß eine Offenbarung von oben ihm Geheimnisse enthülle und die Herzen öffne. (S. 107.) Wenn Jesus mit den Seinigen so wenig ehrlich verfuhr, kann man sich da wundern, daß diese auf ähnliche Täuschungen ihres Meisters ausgehen? Nicht blos dem Apostel Johannes macht Renan den Vorwurf, bei der Mittheilung seiner evangelischen Berichte die Redlichkeit nicht immer zur Regel genommen zu haben, sondern die ganze Jüngerschaft läßt er die Komödie aufführen, daß Lazarus sich todt stellen und ins Grab legen muß, damit Jesus ihn auferwecken kann. Betrug hier, Betrug dort! In welche unheimliche, verdächtige Gesellschaft sehen wir uns versetzt! Mit tiefster Entrüstung wendet sich unser Gemüth von diesem unsaubern und frivolen Bilde ab, und Renan muthet uns zu, in solcher Unsauberkeit die ersten Verkündiger des Evangeliums und an ihrer Spitze den wieder zu erkennen, von welchem das Heil der Welt ausgegangen ist. — Bisweilen hat Renan für Jesus auch ein Lob, das empörender als ein Tadel ist. So wenn er in den

Streitreden Jesu mit den Pharisäern Nichts mehr zu bewundern weiß, als die Meisterschaft boshafter Ironie, und mit charakteristischem Entzücken ausruft: „Nur ein Gott versteht es, so zu tödten; Socrates und Molière ritzten nur die Haut.“ (S. 217.) Er hatte wohl keine Ahnung in seiner Seele von jenem heiligen Zorn, der doch nur die Spitze der Flamme ist, welche die heilige Liebe schlägt. — Fragen wir uns aber, wie es Renan möglich war, eine solche Carricatur des sittlichen Charakters Jesu zu zeichnen, so glauben wir nicht zu irren, wenn wir den tiefern Grund davon in Renan selbst finden. Renan's Hauptfehler liegt nämlich darin, daß ihm das sittliche Bewußtsein mangelt; er kennt keinen heiligen Gott und darum keine sittliche Vollkommenheit. Ideal und Wirklichkeit sind ihm unvereinbare Gegensätze. (S. 168.) Das Ideal ist ein schöner Traum; wer aber in der Welt wirken will, muß auf das Ideal verzichten; „man geht niemals unbefleckt aus dem Kampfe des Lebens“. „Das Ideal ist eine Utopie.“ (S. 117.) „Jesus aber war vollkommener Idealist, war der Mensch, der am entschiedensten an die Realität des Ideals geglaubt hat.“ (S. 185.) Darin liegt die Erhabenheit Jesu; denn die Menschheit bedarf dieser süßen Selbsttäuschung durch das Ideal als Erquickung bei den Lasten dieses Daseins, als Poesie dieses Arbeitslebens. Das Evangelium, die Religion ist also im Grunde nichts mehr, als ein süßes Gefühl, ein schöner Traum. „Das Gute erfassen genügt nicht; man muß es unter den Menschen zur Geltung bringen. In dieser Beziehung sind minder reine Wege nothwendig.“ Daher mußte auch Jesus zu derberen Mitteln greifen und in die Befleckung des wirklichen Lebens eingehen, wenn er seine Sache durchsetzen wollte. Hätte Jesus das nicht gethan, so würde es allerdings „in seinem Leben Nichts geben, was uns verletzte; aber, größer in den Augen Gottes, würde er den Menschen unbekannt geblieben sein; er würde untergegangen sein in der Menge der großen unbekannten Seelen, der Beste von Allen; die Wahrheit würde nicht verkündet worden sein“ u. s. w. — Damit sucht Renan in der Sprache eines Weltmenschen alle jene Mittel der Täuschung, des Betrugs, der Schwärmerei, der Leidenschaft, jenen ganzen trügerischen Apparat, den er im Leben Jesu in Bewegung setzt, als unvermeidlich darzustellen. Wir erkennen daher leicht, was Renan fehlt, nämlich das sittliche Bewußtsein, die Sprache des Gewissens, das Bedürfniß eines Mittlers und Erlösers, die Idee des Heils. Es mangelt ihm alle Sympathie für das Eigenthümlichste Jesu, die Offenbarung der Sünden vergebenden Gnade Gottes. Wer aber hiefür keinen Sinn hat, wie soll der die Erscheinung und das Wesen Jesu Christi verstehen und würdigen können? So dürfen wir uns denn auch nicht wundern, daß im besten Falle nach seiner ersten Periode von Jesu Wirksamkeit Nichts übrig bleibt, als eine sentimentale und nicht selten sittlich bedenkliche Idylle. —

Wie aber Renan den sittlichen Charakter Jesu antastet, so ist auch unter seinen Händen die religiöse Idee Jesu vom Reiche Gottes zum Zerrbild geworden (vgl. Cap. 17, S. 176 ff.). Er nimmt bei Jesu eine doppelte Fassung der Idee des Reiches Gottes an und läßt ihn bis zuletzt in dem Widerspruch eines rein innerlichen geistigen und eines sichtbar erscheinenden apokalyptischen Reiches Gottes befangen sein. Da soll es zuerst eine Zeit gegeben haben, wo die ganze Theologie Jesu darin bestand, daß er Gott unmittelbar als Vater aufgefaßt hatte und unter seinen Jüngern das Reich

predigte, welches Jeder im Herzen trägt, das Reich der inneren Seelenfreiheit und Herzensreinheit, sowie der auf Brüderlichkeit der Menschen gegründeten Gottesverehrung ohne Priester und Ceremonien. Es ist dies die von Renan erdichtete Periode des Auftretens Jesu vor seiner Taufe im Jordan. „Damals gab es einige Monate, vielleicht ein Jahr, wo Gott wahrhaftig auf Erden wohnte.“ Später verlor sich Jesus mehr und mehr in utopische Schwärmereien, die ohne Wahrheit und reellen Gehalt, nur dazu genützt haben, seine Umgebung zu electrisiren und den Enthusiasmus seiner Anhänger immer von Neuem zu entflammen. Er selbst stürmt, von unklarem Drange erfüllt, vorwärts. Nach seinen überspannten Forderungen könnte man ihn für einen revolutionären, freilich sehr befangenen Führer halten, der als Socialdemokrat die Herrschaft der Armen und Besitzlosen will, doch ohne ein politisches Mittel in Bewegung zu setzen. Ein andres Mal, und in der letzten Zeit immer häufiger, faßt er das Reich Gottes als die Verwirklichung der apokalyptischen Visionen Daniel's und Henoch's auf, bei welcher er selbst als der mit den Wolken herniedersteigende Gottessohn eine große Rolle spielt. Von maßlosem Selbstgefühl erfüllt, ist er vermessen und ungestüm und reißt eine Schaar Leichtgläubiger mit sich fort, welche die excentrische Hoffnung erfüllt, daß sie bald die ersten Stühle neben seinem Wolkenthrone einnehmen werden. Das waren nach Renan's Ansicht natürlich Chimären (S. 186), die keine Zukunft hatten; aber als Mittel zum Zweck haben sie gute Dienste geleistet. Jesus mußte Idealist und Schwärmer sein, sonst hätte die Welt ihn gehört und — vergessen. Er mußte sich selbst und Andere zu solchen Phantasmen exaltiren; denn ohne einen poetischen phantastischen Aufschwung ist niemals etwas Großes in der Welt zu Stande gebracht worden; ohne Schwärmerei würden auch der heilige Franz von Assisi, die heilige Therese oder die Jungfrau von Orleans der Geschichte Nichts zu berichten hinterlassen haben: kurz, Jesus mußte sich und Andere täuschen; denn die Welt will einmal getäuscht sein. — Wir fragen hier nur: kann die Grundidee des Christenthums, die zeitliche Entwickelung des Reiches Gottes auf der Erde und seine endliche Vollendung im Himmel, mehr verkehrt und verzerrt werden? Und der Träger derselben, welche unheimliche Figur ist er uns geworden! Für den Jesus der ersten Periode nach Renan's Darstellung, für jenen heiteren galiläischen Sittenprediger, jenen leutseligen Gesellschafter, können wir noch einige Sympathie, allenfalls auch Bewunderung fühlen; aber der excentrische Fanatiker, den Renan ihn später werden läßt, jener „düstere, fortstürmende Riese“, erfüllt uns wahrhaft mit Grauen und Entsetzen. —

Selbst die Vertreter des liberalen Protestantismus in Frankreich, Coquerel, Scherer und Colani, wenn sie auch mit Renan einig sind gegen das kirchliche Dogma und voll von Bewunderung der Verdienste Renan's, erheben doch den entschiedensten Protest nicht blos gegen die wissenschaftliche Charlatanerie, sondern vor Allem gegen die Mißhandlung des sittlichen Charakters und der religiösen Idee Jesu. Coquerel d. J. hat zwar nach seiner ganzen Richtung mit dem orthodoxen Dogma sehr wenig zu thun; aber doch sieht er sich genöthigt, das schärfste Verwerfungsurtheil über den wissenschaftlichen, besonders den sittlichen Charakter der angeblichen Geschichtschreibung seines „Freundes“ Renan auszusprechen. Sein Schlußurtheil ist: es fehlt Renan der persönliche und heilige Gott, es fehlt ihm die Idee des Erlösers, des

Heilandes. „Was ich in Ihrem Buche nicht finde — so schließt er seinen letzten Brief an Renan — das ist die Hülfe, der Trost, die Vergebung, wonach das bange und beladene Gewissen, das geängstete und zerknirschte Herz, der unruhige zweifelnde Geist so sehnsuchtsvoll verlangt, jene barmherzige Offenbarung Gottes, jene große nothwendige Befreiung, jene erhabene sittliche Umgestaltung, jener unvergängliche Keim eines neuen Lebens, der sich mir in Jesus Christus, dem Erlöser der Menschheit, darbietet. Dadurch, daß er menschlich wird, ist Ihr Christus nicht mehr menschlich genug.“ — Edmund Scherer, ein Schüler des geistvollen Vinet, der durch seine subjective Richtung aber allgemach in die vollste Strömung des religiösen Liberalismus und von der Theologie auf das Gebiet der Politik übergegangen ist, hat eine Reihe von Abhandlungen über Renan veröffentlicht. Er rühmt und bewundert Renan's Schrift. Nur im 19. Jahrhundert und in Frankreich war so etwas möglich. „Auf jedem andern Boden wäre die Herrschaft der Traditionen noch zu stark gewesen; zu jeder andern Zeit hätte es dem menschlichen Geist an der nöthigen Wissenschaftlichkeit und Unbefangenheit gefehlt.“ Es sei nöthig, „daß man das Semitische in das Japhetitische übersetze“. Das habe Renan gethan. Aber bei aller Anerkennung und Verherrlichung Renan's tadelt Scherer auch andrerseits die unsittliche Rolle, welche Renan Jesu zuschreibt. „Die vollkommene Aufrichtigkeit, die vollständige Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, seines Wortes mit seiner Absicht, ist eine heroische Tugend, sehr selten zu allen Zeiten, ziemlich fremd noch heutzutage dem Katholicismus und den lateinischen Racen.“ Sonst zwar mag man die schroffsten Gegensätze, Fanatismus und Falschheit, Aufrichtigkeit und Heuchelei in einzelnen Charakteren, bei einem Muhamed oder Cromwell, verbunden glauben. Aber bei Jesus ist das anders. Sein Charakter, parteilos betrachtet, widerstrebt jeder Annahme solcher Art. Es liegt in der Einfalt Jesu, in Allem, was wir von seiner Person wissen, Etwas, was schlechterdings die historischen Vergleiche zurückweist, durch welche sich Renan hat leiten lassen. Renan hat überhaupt keinen Begriff von der Heiligkeit, er verkennt den sittlichen Charakter des Evangeliums; statt desselben „hat er rein ästhetische Kategorien auf das Leben Jesu angewandt“. — In ähnlicher Weise urtheilt über Renan auch Colani, der durch seine kürzlich erfolgte Anstellung als Professor der Theologie in Straßburg innerhalb der orthodoxen lutherischen Richtung Frankreich's eine große Bewegung hervorgerufen hat. In seinem „Examen de la vie de Jésus de M. Renan“ (2. Aufl., 1864) protestirt er gegen Renan's „unglaubliche Willkür“ in der Behandlung der Evangelien, „nicht im Namen eines religiösen Vorurtheils, sondern im Namen der Wissenschaft, im Namen der Kritik, im Namen der Geschichte“. Zu diesem Protest der Wissenschaft fügt er den des sittlichen Bewußtseins hinzu. Renan erhebt Jesum zwar einerseits auf die Höhe der Menschheit, andererseits aber zieht er ihn wieder in die Träume seines Volks und auf die unsittlichen Wege eines Sophisten herab. „Kein moderner historischer Kritiker hat Jesum so verkleinert.“ Und worin hat dies seinen Grund? „Es findet keine geistige Verwandtschaft zwischen dem Historiker und seinem Helden statt.“ „Er sucht dem Galiläer alle Reize seine, Poesie zu leihen; aber er gewinnt es nicht über sich, den wirklich zu lieben zu dessen Biographen er sich macht.“ Mit andern Worten: es fehlen Renan die sittlichen und religiösen Bedingungen, um die sittliche Hoheit und religiöse

Idee Jesu zu verstehen. — Selbst von jüdischer Seite lauten daher die Urtheile über Renan's Leben Jesu entschieden ungünstig. Den Kennern des Talmud mußte es auffallen, daß Renan, der die evangelische Ueberlieferung für legendarische Dichtung erklärt, dabei vorgiebt, die Kenntniß der Zeit Jesu aus dem Talmud geschöpft zu haben, indem er sich dazu eines gelehrten Juden (Neubauer) als Gehülfen bediente (S. VII), während doch der Talmud Jesu Wunder durch Magie in Zusammenhang mit dem im Tempel ihm offenbarten Namen Gottes zu erklären sucht und somit die Wirksamkeit irgend welcher übernatürlicher Kräfte zugiebt. Die reform-jüdische Allgemeine Zeitung des Judenthums" spricht sich in ihrer scharfen Kritik über Renan dahin aus, daß die Juden sich über die Frivolität, mit der ihr „großer Landsmann Jesus" von Renan so überaus verkleinert werde, keineswegs freuen könnten; das Buch sei, als belehrendes Werk betrachtet, sehr schwach und mit den deutschen Werken eines Strauß u. A. nicht im mindesten zu vergleichen. Wer auf diesem Boden Epoche machen wolle, müsse mit ganz andern Waffen kämpfen, als Renan; das Buch sei unerquicklich durch seine unaufhörlichen innern Widersprüche. — In einer andern jüdischen Zeitschrift, „Ben-Chananja", sagt der Recensent des Buches: „Renan profanirt schonungslos Alles, was gläubigen Christen heilig ist. Als wollte er dieselben entschädigen, giebt er sich nun alle erdenkliche Mühe, das Judenthum nicht nur doctrinell, sondern so zu sagen auch geographisch und historisch herabzusetzen. Seine Entgegensetzung des Südens gegen den Norden beruht überall auf gehässiger Beurtheilung, auf offenbaren Unrichtigkeiten und tendenziösen Willkürlichkeiten." —

10. Noch bleibt uns übrig, zum Schluß ein Wort über die eigentliche Tendenz des Werkes zu sagen. Renan hat sein Buch zur Anregung und Unterhaltung für die weitesten Kreise des Volkes geschrieben. Wenn er dem Volke das Leben Jesu in seiner einfachen und doch großartigen Natürlichkeit vor Augen stellt, so glaubt er selbst daran ein gutes Werk zu thun und der Religion zu dienen. Seine eigentliche Absicht und Tendenz im Leben Jesu liegt aber jenseits der Religion; sie ist wesentlich social-politisch. Es ist der Geist der Opposition, der socialen und demokratischen Revolution, welcher durch sein Buch hindurchgeht und welchem er durch dieses Vorbild der größten „demokratischen" und „revolutionären Bewegung" und des „Revolutionärs im höchsten Sinne" dienen will; denn „die Opposition bildet immer den Ruhm eines Landes". (S. 33.) — Noch entschiedener läßt Renan diese social-politische Tendenz in der Bearbeitung seiner Volksausgabe hervortreten. Er hat hier „dem Publikum einen Christus in weißem Marmor dargeboten", indem er Manches gestrichen, woran das sittliche Gefühl in der größeren Ausgabe mit Recht Anstoß nahm, dafür aber jene Tendenz in einer Weise ausgeführt und erweitert hat, die ihn zu der niedrigsten Volksschmeichelei herabsinken läßt. Alles, was das Volk thut, „sein Muth, seine Heiterkeit, sein Verlangen sich zu belehren, seine großen heldenmüthigen Triebe, sein Gefallen an den Werken der Kunst oder der Poesie" u. s. w. „alles dies ist Religion". Mit hochtönenden Worten redet er zum Schluß seine Leser aus dem Volke an: „Demüthige Diener und Dienerinnen Gottes, die ihr des Tages Last und Hitze traget; Arbeiter, die ihr mit euren Armen an dem Bau des Tempels arbeitet, den wir mit dem Geiste errichten, wahrhaft heilige Priester, die ihr

im Stillen über die Herrschaft hochmüthiger Sadducäer seufzet, arme Frauen, die ihr unter einem socialen Zustande leidet, in welchem das Gute noch so schwach vertreten ist, fromme und ergebene Arbeiterinnen inmitten der kalten Zelle, in welcher der Herr bei euch ist, kommt zu dem Feste, welches Gott einst in seiner Huld für die Herzenseinfältigen bereitete. Ihr seid die wahren Jünger Jesu! Wenn der große Meister wiederkäme, würde er die wahre Nachkommenschaft der frommen Schaar, die ihm in Galiläa folgte, nicht unter den Vertheidigern der Symbole, welche er nicht kannte, nicht in einer bestehenden Kirche, welche Alles, was er bekämpfte, begünstigt, nicht unter den Anhängern veralteter Ideen suchen; nein, zu denen würde er sich wenden, die den Fortschritt und die Freiheit lieben." Man sieht hieraus deutlich, worauf es Renan ankommt: Er will den Glauben der allgemeinen christlichen Kirche an Christum als den Sohn Gottes, den Heiland der Sünder, bestreiten und dafür die natürliche Betrachtung seiner Person und seines Werkes an die Stelle setzen. Die Masse des Volkes soll sich lossagen von den bestehenden Autoritäten, die Kirche Christi verlassen und der allgemeinen Religion der Humanität und Freiheit zueilen. Das ist „das Paradies der Zukunft", welches Renan durch sein Leben Jesu mit vorbereiten will und worin er mit der Tendenz des Strauß'schen Werkes vollkommen übereinstimmt. So wird das Leben Jesu von Renan in ein social-politisches Pamphlet verwandelt, das größte Heiligthum der Christenheit gemißbraucht, um in den Dienst der social-demokratischen Opposition herabgezogen zu werden. Darin liegt die eigentliche unsittliche und unwürdige Tendenz des Buches. —

Für uns aber, die wir in jenem Princip der Humanitätsreligion nicht das neue Heil der Welt erblicken können, vermag auch Renan in seinem auf so viele Willkürlichkeiten und Phantastereien gegründeten Leben Jesu Nichts zu bieten, was uns bewegen könnte, mit unserm Glauben zu brechen und der neuen Fahne zu folgen. Wir folgen vielmehr dem Worte de Sacy's, der auf den Ausspruch Renan's, ihm sei während seines Aufenthaltes im heiligen Lande eine Art Offenbarung, gleichsam ein fünftes Evangelium geworden, in seiner Beurtheilung erwidert: „So haben wir also neben den vier alten Evangelien noch ein fünftes, das Evangelium nach (κατὰ) Renan — mir aber sind die alten Evangelien lieber." Denn wir haben hoffentlich Alle den Eindruck bekommen, daß der Christus Renan's ein bloßes Phantasieproduct, keine historische Persönlichkeit, ein Zerrbild, ja eine Carricatur des evangelischen Christusbildes genannt werden muß. Aber doch halten wir auch dieses Buch für ein wichtiges Zeichen der Zeit, indem es nicht blos ausgesprochen hat, was Tausende vor Renan dachten, sondern auch mit auf die Folgen hinweist, die der moderne Naturalismus erwarten läßt und insofern geeignet ist, Tausenden, die halbbewußt bereit standen, dem Strome der Zeit zu folgen, die Augen zu öffnen. —

Vierter Vortrag.

Das Charakterbild Jesu von Schenkel.

Inhalt: 1. Theologischer Bildungsgang Schenkel's. (S. 104—110.) 2. „Charakterbild". Psychologische Behandlung des Lebens Jesu. Verstimmung gegen die Theologen. (S. 110—112.) 3. Schenkel's Urtheil über die Person Jesu. Evangelienkritik. (S. 112—117.) 4. Kirchliche Färbung des Styls. Unbestimmtheit des Ausdrucks. (S. 117—119.) 5. Benutzung der Quellen. Stufenweise Entwickelung Jesu. (S. 119—121.) 6. Wunder, Auferstehung und Wiederkunft Jesu. (S. 121—124.) 7. Lehre vom Reiche Gottes. Humanitätsreligion. Tendenz des Charakterbildes. (S. 124—131.) 8. Strauß und das literarische Centralblatt über Schenkel's Charakterbild. (S. 131—133.) 9. Protest gegen Schenkel und dadurch veranlaßte Bewegung im evangelischen Deutschland. Urtheile über die berechtigte Forderung des Protestes. (S. 133—144.) 10. Vergleichung der Darstellungen des Lebens Jesu von Strauß, Renan und Schenkel. Schluß. (S. 144—147.) — Nachtrag. Schenkel's Schrift: „Die protestantische Freiheit in ihrem gegenwärtigen Kampfe mit der kirchlichen Reaction" (Wiesbaden, 1865). (S. 147—158.)

H. A.! Heute bleibt uns noch übrig, von den neuesten Darstellungen des Lebens Jesu die letzte, „Das Charakterbild Jesu" von Schenkel (3. Aufl., Wiesbaden 1864) einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Die Persönlichkeit Schenkel's ist mit seinem neuesten Werke aufs engste verwebt; daher gestatten Sie mir wohl, bevor ich auf diese Schrift eingehe, neben einigen historischen Notizen die theologische Entwickelung des Verfassers nach seinen Hauptschriften in kurzen Zügen anzudeuten. —

1. Schenkel ist von Geburt ein Schweizer, daher die Rüstigkeit und Frische seines Naturells. Sein erstes Auftreten fällt in die Zeit der radicalen politisch-kirchlichen Kämpfe, welche sein Heimathland in den dreißiger Jahren bewegten, und gegen welche er in conservativem Sinne auftrat. Dies hielt ihn aber nicht ab, gleichzeitig auch gegen das ultramontane Treiben seine Stimme zu erheben und die katholisirende Richtung seines Amtsgenossen Hurter vor das Forum der Oeffentlichkeit zu bringen. Ein Schüler de Wette's und Anfangs der Vermittelungstheologie der Schleiermacher'schen Schule ergeben, wurde er, besonders auf die Empfehlung Ullmann's und Umbreit's, an die Universität Heidelberg berufen, indem diese Vermittelungstheologen in ihm einen Gesinnungsgenossen erkannten; doch ihre Hoffnungen, in ihm einen Verfechter ihrer Richtung gefunden zu haben, sahen sie bald getäuscht. Den ersten Anstoß zur Lossagung von der Vermittelungspartei gab

hm Bunsen's Schrift „Die Zeichen der Zeit", und der persönliche Verkehr mit ihm. Von nun an trat er besonders im Streite gegen die Stahl'sche Richtung als entschiedener Kampfgenosse Bunsen's auf. Seine Energie und Schlagfertigkeit der Rede war es auch vornehmlich, welche innerhalb der Badischen Landeskirche den liberalen demokratischen Tendenzen den Sieg verschaffte. Schwarz sagt hierüber (Zur Geschichte der neuesten Theologie, 3. Aufl., 1864, S. 439): „In den dann folgenden innern Entwickelungskrisen der Badischen Kirche, der Agenden-, der Concordats- und der Verfassungsfrage stand er überall in vorderster Reihe, theilte die Losungen aus und hat durch wissenschaftliche Schärfe, durch glücklich ausgeprägte Schlagworte, wie durch großes, praktisches und organisatorisches Geschick, durch die seltene Verbindung voller Entschiedenheit und kluger Mäßigung, den wesentlichsten Antheil an dem glücklichen Erfolge dieser kirchlichen Streitigkeiten gehabt." „Er liebte ja den frischen und fröhlichen Kampf eines guten Gewissens und scheute sich nicht vor dem Vorwurf der «Agitation.»" —

Seine erste wissenschaftliche Arbeit war die „Ueber das Wesen des Protestantismus" (1. Aufl., 1846 f., 2. völlig umgearbeitete, 1862). Der Protestantismus ist ihm nicht eine vergangene und fertige Thatsache, sondern ein großes, lebendiges, noch immer fortwirkendes Princip, das in der Gründung der protestantischen Kirche nur seine erste noch unvollkommene Wirkung hervorgebracht habe und sich noch immer vollkommener dahin auswirken müsse, daß an die Stelle einer Gebundenheit an bestimmte Lehren und Institutionen je mehr und mehr die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen trete. Es ist das Princip „des auf dem Gewissensgrundsatze ruhenden, freien evangelischen Gemeindebewußtseins", welches Menschen, Völker und Staaten, die Gesellschaft, alle individuellen Kreise und alle socialen Gebiete zu erneuern und umzugestalten die Bestimmung hat. Daher protestirt Schenkel gegen jeden Versuch, die christliche Lehre irgendwie definitiv zu bestimmen und damit der freien Auslegung des göttlichen Wortes, wie der freien Bewegung des christlichen Lebens traditionelle Fesseln anzulegen. Die protestantische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben bestehe nur darin, daß vor Gott Nichts gelte, als das aus der Schrift wiedergeborene Gewissen. Der Protestantismus sei das Princip der Freiheit aus dem Gewissen und der Wahrheit aus Gott, das keinerlei Schranken dulde; er habe darum die Aufgabe, sich als Princip der Gewissensfreiheit in der Gegenwart immer entschiedener geltend zu machen, und die Ideen der freien Schriftforschung, freier kirchlicher Institutionen, freier Kirchenbildung und freier Entwickelung des Gemeindelebens im Kampfe mit den katholischen Elementen immer kräftiger ins Leben zu rufen. — Noch nachdrücklicher hat Schenkel dieselben Gedanken vor Kurzem in seiner „Allgemeinen kirchlichen Zeitschrift" (6. Jahrgang, 1. Heft) ausgesprochen; er dringt aufs entschiedenste darauf, daß „die Forschung auf die ursprünglichen Principien der Reformation zurückgehen müsse"; er will, versichert er uns, nichts Andres, als die Reformation des 16. Jahrhunderts fortführen. Ueber „die protestantische" Aufgabe unserer Zeit setzt er uns mit folgenden Worten ins Klare: „Es darf nicht verschwiegen werden, daß insbesondere Luther in katholischen Vorstellungen hängen geblieben ist, daß die durch ihn in ihrer Eigenthümlichkeit hauptsächlich bestimmte deutsche Reformation nach dem Umschlage im Abendmahlsstreite sich den Irrthümern der

vorreformatorischen Kirche in mehreren wesentlichen Punkten wieder genähert hat. Der Protestantismus kann daher unmöglich aus den Bekenntnißschriften und dogmatischen Lehrbüchern in seinem wahren und ganzen Wesen erkannt werden. Die Forschung muß immer wieder zurückgehen auf seine ursprünglichen Principien, auf die Grundrichtung, die ihn bei seinen welthistorischen Erfolgen bestimmt; es muß immer mehr von ihm ausgeschieden werden, was nicht sein eigen ist. Der Protestantismus ist eben deshalb nicht ein fertiges, in sich abgeschlossenes System, am allerwenigsten ein System von traditionellen Lehrsätzen und Einrichtungen, sondern eine immer gründlicher zu lösende Aufgabe, ein immer klarer und entschiedener zu verwirklichendes Princip des auf dem Gewissensgrundsatze ruhenden freien evangelischen Gemeindebewußtseins." Der Fortschritt der Reformation im Sinne Schenkel's, die „protestantische Aufgabe", ist also ein fortschreitendes Ausscheiden des Inhalts der reformatorischen Lehre. Das wahre Wesen des Protestantismus sucht man vergeblich in den dogmatischen Lehrbüchern, wie in den Bekenntnißschriften. Ja, die Wahrheit ist noch gar nicht gefunden. Luther, gleichsam ein Zwitter von Katholicismus und Protestantismus, ist noch mitten im katholischen System stecken geblieben. Darin liegt aber die Begründung des reformatorischen Berufs Schenkel's; er muß den Faden wieder aufnehmen, den Luther nach kaum angefangenem Werke sich wieder hat entschlüpfen lassen. —

In anderm Sinne sehen wir freilich Schenkel bei dem unerquicklichen Dulon'schen Streit betheiligt. Pastor Dulon, ein Anhänger der freien Gemeinde, war 1848, als die Demokratie zu Bremen das Regiment führte, zum Prediger an der reformirten Liebfrauenkirche gewählt; als Pantheist und socialistischer Demokrat arbeitete er mit Energie auf die Verwirklichung der Zwecke seiner Partei hin. Die Aufregung, welche er erzeugte, war eine so ungeheure, daß selbst das Leben der Führer der conservativen Partei, wie die Entdeckung eines Complots bezeugte, aufs ernstlichste bedroht war. In dieser Noth wandte sich der Bremer Senat an die theologische Facultät zu Heidelberg mit folgenden Fragen: 1. Ob Pastor Dulon die von der reformirten Kirche als wesentlich anerkannten Glaubenslehren der heiligen Schrift verleugne, die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift selbst und die Wahrheit des Evangeliums bestreite und verhöhne und dem Christenthum überhaupt nicht mehr angehöre, demselben vielmehr feindlich gegenüber stehe? 2. Welche Maßregeln, wenn diese Fragen zu bejahen seien, nach den von der protestantischen Kirche angenommenen Grundsätzen gegen ihn zu ergreifen seien? — Schenkel wurde von seinen Collegen mit der Abfassung des verlangten Gutachtens betraut und beantwortete in seinem „Gutachten der theologischen Facultät zu Heidelberg über den durch Pastor Dulon angeregten Kirchenstreit zu Bremen 1852" die erste Frage mit einem entschiedenen Ja! Denn Dulon bekämpfe die christlichen Lehren von der Erbsünde, der Rechtfertigung durch den Glauben, von dem lebendigen persönlichen Gott, die wahre Lehre von Christo, dem Sohne Gottes, ebenso die protestantische Lehre vom Reiche Gottes oder der Kirche, an dessen Stelle er ein socialistisches Demokratenreich setze, endlich die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift, indem er behaupte: „In der Bibel sei sowohl Menschenwort, als Gotteswort, sowohl vergängliche Zeitvorstellung, als ewige Wahrheit, sowohl Ausfluß des irrenden Menschengeistes, als Offenbarung des ewigen Gottesgeistes. Das N. T. sei, so gut wie das A., reich an Mythen

und Sagen, und könne darum in Glaubenssachen keine richterliche Autorität mehr für uns besitzen.“ Es sei dies aber ein gefährlicheres Attentat auf die Bibel, behauptet Schenkel, als wenn die Autorität derselben einfach geleugnet werde. Demnach habe Dulon eine dem Christenthum durchaus feindselige Stellung eingenommen und sei nicht länger berechtigt, sich zu den Angehörigen des Christenthums zu zählen. — Die zweite Frage beantwortet Schenkel dahin: Wie die reformirte Kirche berechtigt sei, Bekenntnisse aufzustellen, ihren Glauben in gewissen bindenden Artikeln zu formuliren und ihre Prediger auf dieselben zu verpflichten, so sei sie auch berechtigt zu sagen, wer nicht mehr auf demselben Glaubensgrunde mit ihr stehen wolle, der gehöre auch ihrer Gemeinschaft nicht mehr an und könne ein Predigtamt in ihr nicht mehr verwalten. Eine christliche Obrigkeit erfülle darum nur ihre Schutzpflicht gegen die evangelische Kirche, wenn sie das in Predigtamt und Seelsorge durch einen Mann, wie Dulon, gegebene Aergerniß wegräume. — So entschieden und streng kirchlich sprach sich damals noch Schenkel aus; gewiß ahnte er nicht, daß er sich mit seinem Gutachten in der Dulon'schen Sache das eigene Urtheil für spätere Zeit gesprochen hatte. —

Doch müssen wir einstweilen noch Schenkel auf seinem weiteren theologischen Entwickelungsgange begleiten. In den Jahren 1853 und 1854 veröffentlichte Schenkel seine „Evangelischen Zeugnisse von Christo“, Predigten, die er in dem Universitätsgottesdienste zu Heidelberg gehalten hat. Diese Predigten enthalten die entschiedensten Zeugnisse und Bekenntnisse der christlichen Lehren von der wahrhaft gottmenschlichen Person Christi, von seinem unsere Schuld sühnenden und uns mit Gott versöhnenden Opfertode, von seiner göttlichen Wundermacht, die er als eine in Gotteskraft schaffende oder als den Sieg des Geistes und der Kraft Gottes über die unwiedergeborene und ungeheiligte Natur auffaßt. Ebenso finden wir das entschiedenste Zeugniß von der wahrhaften Auferstehung des Herrn, seiner Himmelfahrt, Erhöhung zur Rechten Gottes und seiner Wiederkunft zum Gerichte der Lebendigen und Todten. Folgende Stelle über die Person Christi ist besonders geeignet, den Gegensatz zwischen den „Evangelischen Zeugnissen“ und dem späteren „Charakterbilde Jesu“ zu vergegenwärtigen: „Viele haben gewiß den Herrn Jesum lieb. Wenn sie ihn jedoch für einen bloßen Menschen halten, obgleich für einen reinen, großen, edlen Menschen, erkennen sie ihn dann recht und völlig? Wenn er nicht mehr als ein Mensch gewesen, so ist er auch ein Sünder gewesen, und wenn er ein Sünder gewesen ist, so kann er nicht für uns Sünder in den Tod gegangen sein, so kann er uns den Trost der Sündenvergebung auch nicht erworben haben. . . . Wir haben erkannt, daß wir uns selbst nicht erlösen können. Darum müssen wir wieder zu dem zurück, der als der eingeborene Sohn Gottes, als der König der Wahrheit und der Fürst des Lebens den Stachel des Todes abgestumpft und die Pforten der Hölle überwältigt hat.“ An einer andern Stelle kennzeichnet er den modernen Unglauben als hochmüthige Erhebung der menschlichen Weisheit über das Wort Gottes; wir können uns nicht versagen, auch diese Stelle zugleich als Probe für die rhetorische Gewandtheit Schenkel's anzuführen: „Unsre menschliche Weisheit ist es, die, wie unsre eigene Gerechtigkeit, noch immerfort an dem Evangelium Jesu Christi Anstoß nimmt. Unsre eigne Weisheit ist es, die mit offenem Widerspruche oder mit verborgenem Widerstande das Evangelium

Jesu Christi immer noch zu nichte zu machen sucht. Und ach! wie tiefe Wurzeln hat dieses Selbstweiseseinwollen in jedem Menschenherzen geschlagen! Wer hat noch nie zu sich selbst gesagt oder wenigstens bei sich selbst gedacht in Stunden des Zweifels: «Wie ist es denn möglich, daß der allmächtige und ewige Gott in diese arme Hütte des Fleisches eingegangen, daß Gottes eingeborner Sohn als ein armes, hülfloses Kind geboren worden und in der Krippe zu Bethlehem gelegen, daß Gottes Sohn selbst alle unsre menschlichen Bedürfnisse gekannt, alle unsere Beschwerden getragen, daß er gar den blutigen Tod am Kreuze erlitten, aus dem Grabe wieder auferstanden und zur Rechten Gottes erhöht sein soll?» Das Evangelium Jesu Christi macht nun die Gedanken dieser eigenen Weisheit zu nichte. Mit wunderbarer Kraft und Stärke ruft es dir zu: «Deine eigene Weisheit ist in allen diesen Angelegenheiten, die dein ewiges Heil betreffen, doch nur Thorheit, und die göttliche Thorheit dagegen ist viel weiser, denn die Menschen sind. Du mußt glauben, daß Gott ist offenbaret im Fleische, glauben, daß der Sohn Gottes gekommen ist in die Welt zur Versöhnung seiner Feinde, glauben, daß er dich von der Knechtschaft der Sünde erlöst hat, glauben, daß er deinen Tod durch seinen Tod besiegt und durch seine Auferstehung auch die Pforten der Hölle überwunden hat, glauben, daß er jetzt sitzt als der Todesüberwinder und Lebensspender der Menschheit zur Rechten Gottes.»" —

Also predigte Schenkel noch vor 12 Jahren. Nur zu bald sollte er aber von dieser Höhe des Glaubens einen tiefen Fall thun. Wenige Jahre später erschien sein zweites größeres Werk „Christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens" (1858 und 1859, 2 Bde.), eine wissenschaftliche Durchführung seines dermaligen theologischen Standpunktes. „Das «Gewissen» ist das große Schlagwort, welches Bunsen schon als eine unwiderstehliche, alle Gemüther erobernde Macht in das Feld geführt hatte." (Schwarz, S. 443.) „Das zweite große Schlagwort neben dem «Gewissen» ist bei Schenkel «die Gemeinde». Sie ist das öffentliche, das allgemeine Gewissen." (Ebend. S. 445.) „Sie ist das christliche Gewissen der Gemeinschaft! In diesem Sinne ist sie die Grundlage und der Lebensquell aller Kirchenverfassung, und die große Aufgabe der Zeit besteht darin, von der bevormundeten, bureaukratisch-hierarchischen Geistlichkeitskirche zur freien Gemeinde- und Volkskirche überzugehen, aus den Tiefen des christlichen Volksgewissens die Kirche von Neuem aufzuerbauen!" (Ebend. S. 446.) Dieses Gewissen nun oder das christliche Gemeindebewußtsein ist nach der Schenkel'schen Dogmatik das Princip aller christlichen Erkenntniß. Das Gewissen soll als das „religiöse Centralorgan", der Quell und Richter des Gesammtinhalts der christlichen Dogmatik sein. Die heilige Schrift ist ihm nur die Offenbarungskunde, in welcher sich außer der göttlichen vollkommenen die menschliche unvollkommene Seite findet. „Nicht die Zugehörigkeit einer Schrift zum biblischen Kanon, nicht der Name des Verfassers entscheidet über die Göttlichkeit ihres Inhalts, sondern über den Inhalt derselben im Ganzen, wie im Einzelnen entscheidet in höchster Instanz allein das Gewissen; ihm allein steht das endgültige Urtheil darüber zu, ob ein biblisches Schriftstück wirkliche Kunde von göttlicher Offenbarung enthalte, und wenn das, was nach Abzug des Menschlichen in demselben an Göttlichem übrig bleibe." Derselbe Theologe, der in seinem Charakterbilde Jesu das Evangelium Johannis als Quelle der Erkenntniß Christi fast gänzlich

beseitigt, hat in seiner Dogmatik noch geschrieben: „Im innersten Centrum der Dignität der Schriftbestandtheile, welche das geschichtliche Lebensbild der Person Jesu Christi in urkundlich getreuen und anschaulichen Zügen abspiegeln, stehen die Evangelien und unter diesen wieder vorzugsweise dasjenige, welches die unmittelbare und unbedingte Uebereinstimmung des Selbstbewußtseins Jesu mit demjenigen Gottes aufs entschiedenste bezeugt und aufs unzweideutigste verbürgt: das Evangelium des Johannes." (I, S. 339.) — Die Person Christi selbst erscheint schon in der Schenkel'schen Dogmatik als eine nur menschliche. Aber während in dem „Charakterbilde" das menschliche Wesen derselben zu dem aller übrigen Menschen heruntergezogen wird, sehen wir es in der Dogmatik zur Gottgleichheit empor gehoben. Christus ist nämlich nach derselben die Idee oder das vollkommene Urbild der Menschheit. Er ist ewig und göttlich, sofern diese Idee der Menschheit in Ewigkeit als derjenige Gegenstand, an den Gott sein göttliches Wesen vollkommen mittheilen wollte, vor dem Selbstbewußtsein Gottes als ein anderes Selbst gestanden hat. Diese Idee hat sich der Zeit nach als Mensch verwirklicht. Sofern dieselbe in Christo als central und urbildlich verwirklicht ist, kann kein Mensch ganz werden wie Christus, von welchem die ganze Menschheit als von ihrem Centrum zusammengehalten und ihrer Vollendung entgegengeführt wird. So weiß sich Christus einerseits als Gott, da Gott sich ganz an ihn mitgetheilt hat, andrerseits als Mensch, da die ganze Mittheilung des göttlichen Wesens an ihn um der Gesammtmenschheit willen geschehen ist. Damit nun bei der Menschwerdung des ewigen menschlichen und göttlichen Urbildes die leibliche Natur in Jesu nicht das sinnliche und sündliche Uebergewicht bekomme, mußte seine leibliche, wie die geistliche Natur von Gott nach dem ewigen Urbilde geschaffen, also Christus wunderbar (von der Jungfrau Maria) geboren werden. Die Wunder des Herrn werden bezeichnet als freie Bethätigungen des unmittelbar auf Gott bezogenen sündlosen Geistlebens und insofern von der gewöhnlichen Naturgesetzlichkeit nicht mehr abhängige Wirkungen innerhalb des noch nicht vom Geiste durchdrungenen Naturlebens. —

Im Wesentlichen steht Schenkel noch jetzt auf diesem „Standpunkt des Gewissens", den er in seiner Dogmatik einnimmt; nur hat derselbe in der letzten Zeit eine entschiedener praktische Tendenz nach der demokratischen Richtung angenommen. Einen Begriff von seiner neuesten Gewissenstheologie giebt uns Schenkel in dem vorhin erwähnten 1. Heft seiner „Allgemeinen kirchlichen Zeitschrift" in folgenden Sätzen: „Jedes Traditionsprincip hat einen Gesetzescharakter und ist unverträglich mit der Freiheit des Gewissens und der Selbstverantwortlichkeit des evangelischen Geistes." Aber „die Stimme des Gewissens kommt vielfach gar nicht mehr zum Worte; die freie Forschung in Schrift und Kirchenlehre ist verdächtigt und gemißbilligt." „Vor keinem Ergebniß zurückzuschrecken, das aus ernster und gewissenhafter Wahrheitserforschung entspringt, ist die erste und heiligste Pflicht des theologischen Lehramts." Also keine Tradition! Nichts annehmen, was sich nicht der eigenen, freien Forschung ergiebt, sei das Ergebniß auch noch so zurückschreckend, das ist das Gewissen der Theologie Schenkel's. Diese Eingenommenheit für die eigene Forschung geht so weit, daß er den Satz aufstellt: „Nicht die entdeckte Wahrheit reizt zur Forschung, sondern die erst zu entdeckende." Wirklich? So läge das Interesse für die Wahrheit nicht in ihr selbst, sondern in der eigenen

Forschung und in der Freude eigenen Findens? Wer gedächte bei diesen Worten Schenkel's nicht an den verwandten Ausspruch Lessing's: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzig inneren regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und zu mir spräche: wähle! ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater, gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!" — Das Schenkel'sche Gewissen hat es in erster Linie mit dem eigenen Ich, mit der Ehre der eigenen Vernunft zu thun, erst in zweiter Linie mit Gott und seinem Wort in der Schrift; es ist die reine Verneinung aller Autorität und Tradition; denn es steht auf dem Grundsatz: Frei ist der Mann! selbst ist der Mann! — Daraus erklärt sich auch der eigenthümliche Begriff Schenkel's von der Kirche. „In der evangelischen Volkskirche fällt der kirchliche Schwerpunkt nicht mehr in die Lehre, sondern in das Leben; deshalb kann eine Lehrform nicht mehr ausschließliche Geltung in ihr beanspruchen, was bei der Schenkel'schen Gewissensfreiheit wohl begreiflich ist. Damit aber fällt der von Christus und den Aposteln gelegte Grund der Lehre. (Matth. 16, 16—18. Eph. 2, 20 f.) Das Bekenntniß, wofür die Reformationszeit Gut und Leben einsetzte, wird den theologischen Parteien zu beliebigem Wettkampfe überlassen. Eine Kirche ohne einen Glauben, zu dem alle hinanzustreben haben. (Eph. 4, 5. 13.) An ihrer Statt die „Volkskirche"; statt des einen Geistes Christi (Eph. 4, 4) das auf dem Gewissensgrundsatze ruhende freie evangelische „Gemeindebewußtsein". „Die evangelische Kirche ist aber, wie die «Evangelische Kirchenzeitung» (Jahrgang 1865, Märzheft Nr. 18) mit Recht bemerkt, kein Schiff, in welchem das christliche Volk, etwa unter Anführung der Herren Rothe und Schenkel, auf theologische Entdeckungen ausfährt, noch auch ein Luftballon, in welchem es ins Blaue aufsteigt, um mit Ideen und Vernunftgebilden, etwa auch mit den Geistern, die in der Luft herrschen (Eph. 6, 12), Bekanntschaft zu machen. Die Kirche ist vielmehr von festem Gusse, auf festem historischem Boden (Matth. 16, 18), gegründet auf festes Wort (2 Petr. 1, 19), auf festen historischen Thatsachen (1 Cor. 15, 1 ff.); speciell als evangelische Kirche gestellt auf die klaren Bekenntnisse der Reformationszeit, worauf auch die Badische Landeskirche gestellt ist". —

2. Doch wir brechen hier ab, um auf unseren eigentlichen Gegenstand überzugehen. Aehnliche Ideen, wie die bisher dargelegten, nur in weiterer Consequenz nach der Richtung des Unglaubens hin entwickelt, haben Schenkel bei der Abfassung seiner neuesten Schrift, des „Charakterbildes Jesu", geleitet. Er will damit nicht nur eine Aufgabe der Wissenschaft lösen, sondern auch ein Bedürfniß der Gemeinde befriedigen. Denn als die Aufgabe der Gegenwart sieht er es an, den offenen Zwiespalt zwischen dem Gemeindebewußtsein und der überlieferten Kirchenlehre zu überwinden. „Die überlieferten Formen und Formeln, in welchen die christliche Gemeinschaft ihr religiöses Bewußtsein seit Jahrhunderten auszudrücken gewohnt war, haben sich — nach Schenkel — mehr oder weniger ausgelebt. Der dunkle Schauer vor dem schlechthin Uebernatürlichen, wie ihn die Kirche des Mittelalters durch ihre Satzungen und Einrichtungen eingepflanzt und verbreitet hat; die knechtische Furcht vor dem die kirchliche Macht schirmenden bürgerlichen Strafgesetze; die

Hoffnung auf jenseitige Belohnung und der Schrecken vor jenseitiger Qual: diese herkömmlichen Stützen des Christenthums haben ihre Dienste geleistet und sind morsch geworden. Der Glaube an den Welterlöser muß auf festeren Grundlagen ruhen, als auf denen des Aberglaubens, der Priesterherrschaft und einer mit heiteren oder schreckenden Bildern angefüllten Phantasie. Das Vertrauen, die Liebe, die freiwillige Hingabe der Gemeindemitglieder müssen die Säulen und Pfeiler werden, worauf jener Glaube in Zukunft ruhen wird." (S. 8.) Schenkel beabsichtigt nun, uns „aus den vorhandenen Quellenschriften ein wirkliches Christusbild von ächt geschichtlicher Wahrheit und urkundlicher Treue" (S. 8) herzustellen. Dann wird der Glaube an ihn „die höchste und edelste Triebkraft werden, durch welche alles wahrhaft Menschenwürdige, im Staate alles Gemeinnützliche, in der Gesellschaft alles Culturfördernde, im öffentlichen Leben alles Gute, Edle, Schöne erst zu vollendeter Frucht heranreift". (S. 9.) Von der Herstellung des wirklichen Christusbildes hängt es nach Schenkel's Meinung geradezu ab, ob „eine neue und lebendige Durchdringung des gesammten Volkslebens mit den geistigen und sittlichen Kräften des Christenthums" (S. 8) zu erwarten steht oder nicht. Darum muß Jesus ächt menschlich dargestellt, historisch begreiflich und faßbar gemacht werden. „Daß Jesus Christus als «wahrer Mensch und wahrer Gott» unter den Menschen gelebt habe und über den Menschen gegenwärtig noch fortlebe, das ist — nach Schenkel — eine Behauptung, welche die ernstesten Bedenken herausfordert. Wie kann denn eine Person, welche die unbeschränkten Eigenschaften Gottes besitzt und jeden Augenblick zu offenbaren vermag, gleichzeitig jenen Beschränkungen unterworfen werden, welche das eigenthümliche Wesen des Menschen bilden?" (S. 2.) Welcher Gegensatz gegen die noch in seiner Dogmatik ausgesprochenen Ansichten! —

So ist Schenkel zu seiner psychologischen Behandlung des Lebens Jesu gekommen, mehr durch praktische, als durch rein wissenschaftliche Motive. Er hat sich auf die Arbeit lange Jahre gerüstet und vorbereitet. Schon vor 25 Jahren habe er als angehender Privatdocent zum ersten Mal den Versuch gemacht, in einer Vorlesung das Leben Jesu zu beschreiben, kurz darauf die Werke von Strauß, Weiße und Neander eingehend beleuchtet, dann in den folgenden Jahren regelmäßig wiederkehrende Vorlesungen über biblische Theologie gehalten; er habe die kritischen Untersuchungen über die Evangelienfrage, welche mit großartiger Kühnheit namentlich durch Dr. Baur in Tübingen in seinen Schriften angeregt und gefördert wurden, mit besonderer Theilnahme verfolgt. Dadurch habe er „nach öfteren Schwankungen und langjährigem inneren Kampfe" — wie Schenkel selbst gesteht (S. IV) — das Ergebniß der Evangelienkritik gewonnen, welches seiner Schrift zu Grunde liege. Nach allen diesen Studien bedurfte es für Schenkel nur noch des letzten Anstoßes, um das Bild Jesu, wie es ihm vor der Seele stand, an die Oeffentlichkeit zu bringen. Diesen Anstoß gab ihm das Leben Jesu von Renan. Er sagt ausdrücklich (S. IV): „Auch jetzt wäre ich vielleicht mit dieser Schrift noch nicht hervorgetreten, wenn nicht das Aufsehen, welches das Leben Jesu von E. Renan hervorrief, mich lebhaft erinnert hätte, wie nöthig es ist, dem tiefen Bedürfnisse unsrer Zeit nach einer ächt menschlichen, wirklich geschichtlichen Darstellung des Lebensbildes Jesu entgegenzukommen." — Daher hat auch Schenkel sein Charakterbild nicht

für die Theologen von Fach, sondern für die Gemeinde geschrieben, um jenem tiefen Bedürfnisse unserer Zeit abzuhelfen. Auf die Theologen selbst ist er sehr schlecht zu sprechen. „Die frische Bewegung, welche vor 25 Jahren in der theologischen Wissenschaft noch auf eine gesunde Entwickelung hoffen ließ, hat sich in einen stehenden Sumpf verloren. Die theologischen Facultäten sind meist Ableger einer erstorbenen Satzungslehre geworden, und die aufstrebende Jugend, welcher das Herz sonst wärmer schlägt für Wahrheit und Recht, hat sich großentheils unter den Bann einer Ueberlieferung gestellt, die nicht besser ist, als die, welche der Welterlöser bis aufs Blut bekämpfte. Ein eisiger Hauch geht gegenwärtig durch unsre theologische Literatur, und wo es noch den Anschein hat, als ob die grünen Reiser wissenschaftlichen Strebens treiben, da sind es gar oft nur Boten eines gemalten Frühlings, Kinder der Sophistik und der Künstelei. Nur um so tiefer jedoch ist das Verlangen nach religiöser Wahrheit und christlichem Leben in unsern Gemeinden angeregt, und diese, welche eben jetzt an ihrer inneren und äußeren Selbsterneuerung arbeiten, wissen wohl, daß die Wahrheit und dieses Leben in der Person Jesu Christi erschienen ist, und daß aus dem Zusammenhange mit ihm die Völker immer noch die Quelle ihrer eigenen Kraft und ihrer wahren Erhebung schöpfen.“ (S. III.) — Noch übler kommen die armen glaubenstreuen Pastoren Baden's fort, die es gewagt haben, gegen den Großherzoglich Badischen Kirchenrath, Seminardirector, Professor der Theologie und ersten Universitätsprediger einen Protest an die oberste Kirchenbehörde des Landes zu richten. Von ihnen heißt es im Vorwort zur dritten Auflage (S. V): „Allerdings sind auch heftige Angriffe nicht ausgeblieben und eine klerikale Parteiversammlung hat sich sogar zu einem Ketzergerichte aufgeworfen, eine Art von Bannbulle erlassen, mich allem Volke als einen von Christum (vom Christenthum?) Abgefallenen denuncirt und die Behörden zu Gewaltschritten gegen mich und meine amtliche Stellung aufgefordert — so schnell hat Schenkel sein früheres Gutachten in der Dulon'schen Sache vergessen —. Daß ein so lächerlicher Anachronismus gerade in Baden vorkommen würde, hätte ich nicht erwartet. Das gegen mich erlassene Schriftstück, schon im Tone plump und auf die gröbsten Nerven berechnet, documentirt in seinem Inhalte einen unbegreiflich niederen Bildungsstand der Verfasser und Unterzeichner, eine geistige Ohnmacht und sittliche Schwäche, wie ich sie jener Partei zuzutrauen bis jetzt nicht gewagt hätte.“ Solchen Ton entblödet sich nicht Schenkel in seiner Polemik anzuschlagen. Begreiflich wird uns aber aus dieser Erbitterung, daß Schenkel von den Theologen überhaupt Nichts wissen will und alles Heil der Zukunft von der Gemeinde erwartet. —

3. Doch wollen wir uns durch solche Erregtheit Schenkel's in unserer ruhigen Betrachtung seines Werkes nicht stören lassen. Wir fragen zunächst, welches Urtheil Schenkel über die Person Jesu im Allgemeinen hat. Zwar genügt ihm weder das Christusbild des Rationalismus, noch das Renan'sche, das ihm in vieler Beziehung die Fehler der rationalistischen Periode erneuert. Zwar setzt Schenkel bei der Darstellung des Charakterbildes Jesu seine Aufgabe darin, die unbedingt erhabenste und folgenreichste Erscheinung der Weltgeschichte zur Darstellung zu bringen — und darin gebührt ihm der Vorzug vor Strauß und Renan. Zwar unterliegt es ihm keinem Zweifel,

daß zuletzt immer noch ein unbegriffener Rest zurückbleibt, daß unbekannte Größen in dem Lebenswerke des Erlösers mitgewirkt haben, denen nachzurechnen keinem menschlichen Scharfsinne jemals gelingen wird (vgl. S. 9 f.). So sollte man fast glauben, daß Schenkel nicht allzu weit von der biblisch-kirchlichen Auffassung des Lebens und der Person Jesu entfernt sei. Dem ist aber nicht so. In Wahrheit nennt Schenkel die kirchliche Lehre vom Gottmenschen gedankenlos, für die Wissenschaft ohne allen Werth, ja eine Herabwürdigung der Würde und Herrlichkeit Gottes. „Ein Gott, der sich selbst beschränkt, ist ein Gott, der aufhört, Gott zu sein." Die christliche Theologie sinkt nach dem Urtheil Schenkel's „mit dergleichen Behauptungen wieder auf die Stufe der heidnischen Vorstellungen von Gott zurück". (S. 3.)*) Weil aber auf dem Standpunkte der „lehrgerechten" Theologie immer als erste Bedingung ächter christlicher Frömmigkeit gegolten hat, in Betreff der Person Christi das Widerspruchvollste für möglich, das Begriffswidrigste für wirklich zu halten, so ist es gekommen, daß „Verstand und Vernunft außer Verhältniß zum Christenthum gesetzt und der Frömmigkeit eine grundsätzlich feindselige Stellung zur Geistesbildung und Culturentwickelung der Völker angewiesen wurde". (S. 3.) M. v. Engelhardt, Professor der Theologie in Dorpat, sieht sich hier veranlaßt, in seiner Schrift „Schenkel und Strauß. Zwei Zeugen der Wahrheit" (1864, S. 8) „anmerkungsweise auf einige Thatsachen aufmerksam zu machen, die der Schenkel'schen Behauptung zu widersprechen scheinen. Es ist nämlich so gut wie ausgemacht, daß in der ältesten Zeit die streng-judenchristlichen Kreise in dem Maße, als sie die Gottheit Christi verwarfen und in Jesu mit Schenkel einen natürlichen Menschen sahen, die Fähigkeit verloren, an der Lösung der welthistorischen Aufgabe des Christenthums sich mitarbeitend zu betheiligen. Es ist weiter unbestritten, daß die Vermählung des Christenthums mit der alt-classischen Bildung sich in den Kreisen vollzog, wo man die Gottheit des Sohnes als das Fundamentaldogma der christlichen Kirche ansah. Es hat sich weiter der Arianismus niemals culturfähig erwiesen. Haben etwa die Reformatoren, die sich zur Geistesbildung nicht feindselig verhielten und zur Culturentwickelung einen schätzenswerthen Beitrag lieferten, die wahre Gottheit Christi geleugnet? Haben Dante und Shakespeare, Newton und Galilei, Kepler und Copernicus und Pascal in dem Glauben an den Sohn Gottes ein Hinderniß ihrer Geistesthätigkeit erkannt?

---

*) Anders freilich urtheilt Dr. v. Baur, den doch auch Schenkel nicht zu den „Männern der Tradition" zählen wird, die in „theologisch-hierarchischer Verhärtung und Verstockung" sich dem religiös-sittlichen Fortschritte widersetzen; er sagt in seiner Kirchengeschichte II, 97 f.: „Die Aufgabe ist, sich klar zu machen, wie die ganze Ansicht vom Christenthume eine wesentlich andere ist, je nachdem man über die Person Christi entweder athanasianisch oder arianisch denkt; daß, wenn man den Sohn auch nur so weit unter den Vater herabsetzt, als dies nach der semiarianischen Vorstellung geschah, die unvermeidliche Folge hievon nur eine solche Degradirung und Nationalisirung des Christenthums sein kann, durch welche es mehr und mehr in die Reihe der gewöhnlichen menschlichen Erscheinungen gesetzt wird. ... In diesem Interesse kämpft Athanasius mit aller Macht seines Geistes gegen jeden Versuch, den ewigen, dem Vater gleich wesentlichen Logos dem absoluten Punkt zu entrücken, der nicht aufgegeben werden durfte, wenn nicht mit ihm die ganze absolute Bedeutung, die das Christenthum für ihn hatte, verloren gehen sollte."

Gilt denn nicht Alles, was man bisher von dem Einflusse des Christenthums auf Cultur und Bildung gesprochen hat, eben von dem Christenthume, das im Sinne der Apostel, des Johannes und des Paulus, an den Welterlöser glaubt, der die Offenbarung Gottes im Fleische war und ist?" —

Da Schenkel es unternimmt, „aus den vorhandenen Quellenschriften ein wirkliches Christusbild von ächt geschichtlicher Wahrheit und urkundlicher Treue" herzustellen, so fragt sich weiter, wie er sich zu diesen Quellenschriften des Lebens Jesu im N. T. stellt. In seiner Evangelienkritik schließt sich Schenkel den neueren deutschen Forschungen, namentlich Baur's und der von ihm ausgegangenen Tübinger Schule an; aber er berücksichtigt auch die in entgegengesetzter Richtung geführten Untersuchungen von Bleek, Holtzmann u. A. Nach seiner Ansicht ist der „früheste Niederschlag schriftstellerischer Thätigkeit über das Wirken Jesu" in den drei ersten Evangelien zu suchen, von denen aber keins aus der Feder eines Apostels geflossen ist. Alle drei haben ein Urevangelium benutzt, welches wahrscheinlich um das Jahr 60 von Marcus innerhalb der römischen Gemeinde und für die Bedürfnisse der abendländischen Heidenchristen entworfen worden ist. Aus diesem „Urmarcus" ist durch Zusätze, Fortlassungen und Umstellungen das gegenwärtige Marcus-Evangelium entstanden, als die ursprünglichste und glaubwürdigste unter allen Quellenschriften, die von keiner besonderen Tendenz beherrscht wird. Daher ist das zweite Evangelium am einfachsten und objectivsten gehalten und in demselben spiegelt sich das Charakterbild Jesu noch ungetrübter, als in den beiden andern; weßhalb auch Schenkel sein Charakterbild Jesu gerade vom Standpunkte des zweiten Evangeliums entworfen hat. — Das erste Evangelium dagegen ist durchweg tendenziös und mit Zuthaten versehen, die, soweit sie aus der vielleicht von Matthäus stammenden Redesammlung genommen wurden, geschichtlich, im Uebrigen häufig sagenhaft sind. Dem Verfasser des ersten Evangeliums genügt die einfache Aufzählung der Thaten Jesu nicht mehr; er will besonders aus dem A. T. den Beweis führen, daß Jesus der verheißene Messias ist. Die Schicksale und Handlungen des Erlösers erhalten hierdurch gewissermaßen einen unfreien Charakter; sie entwickeln sich bis auf die geringsten Einzelheiten nach dem Schema der Weissagungen des A. T. — Dem dritten Evangelisten, Lucas, standen außer den von ihm ebenfalls benutzten der beiden ersten Evangelien noch andere Quellen zu Gebote, freilich auch solche, welche die spätere Sagenbildung immer deutlicher verrathen. Er hat sein Evangelium ums Jahr 80 geschrieben, während das erste Evangelium jedenfalls aus den ersten Jahren nach der Zerstörung Jerusalems stammen soll. Im Allgemeinen bieten uns aber die drei ersten Evangelien, nach Schenkel, ein Charakterbild Jesu dar, das, mit Ausnahme der Wunder, in sich völlig verständlich und im höchsten Sinne des Wortes menschlich-ergreifend und sittlich-erhebend ist. . . . Dies sind in der Hauptsache die Hypothesen Schenkel's über die Entstehung und das gegenseitige Verhältniß der drei ersten Evangelien. Die kritischen Nachweise aber, welche Schenkel in einem Anhange für die Richtigkeit dieser Hauptsachen beibringt, können wir keineswegs als ausreichend anerkennen. Für die Annahme eines Urmarcus im Unterschiede von unserm Marcus hat Schenkel gar keine Beweise vorgebracht; er verweist den Leser auf die Autorität seines Collegen Holtzmann. Dr. Holtzmann nämlich, ebenfalls theologischer Professor an der Heidelberger Universität und

Lehrer am Predigerseminar, hat vor wenigen Jahren die Resultate seiner Forschungen unter dem Titel: „Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter“, veröffentlicht. Er sucht hier zu beweisen, daß unsern Synoptikern ein wohl von Petrus abgefaßtes Urevangelium zu Grunde liege, welches allerdings in allen drei bedeutend überarbeitet sei; daß indeß, da es im ersten und dritten Evangelium noch mit Stücken aus der bei Papias erwähnten Spruchsammlung des Matthäus verwoben sei, Marcus, der diese Spruchsammlung nicht gekannt, den getreuesten Abdruck der ursprünglichen apostolischen Verkündigung uns biete. — Auch bemüht sich Holtzmann, die Bestandtheile dieses Urevangeliums bei Marcus zu einem Ganzeln zu sammeln. Wenn nun auch Holtzmann für diese gewonnenen Resultate auf der Durlacher Versammlung im Sommer v. J. selbst Garantie übernehmen zu können glaubt, so haben wir doch bei den competenten Theologen und neutestamentlichen Kritikern der Gegenwart kein jenen Resultaten unbedingt zustimmendes Urtheil gefunden, sehen ihnen vielmehr nur den Charakter einer Hypothese beigelegt. Nur Schenkel hat sich dieselben angeeignet; indessen geht er noch über Holtzmann hinaus. Während nämlich Letzterer noch allen drei Synoptikern im Wesentlichen ein gleiches Maß von Glaubwürdigkeit zuschreibt, so spricht Schenkel solche dem Matthäus und Lucas zum Theil ab, indem er den alten Vorwurf juden- und heidenchristlicher Tendenz gegen sie von Neuem geltend macht. Glaubwürdig erscheint ihm nur Marcus, und er will darum sein Werk nur vom Standpunkte des zweiten Evangeliums schreiben. Nirgends ist aber ein wissenschaftlich genügender Maßstab gegeben, nach welchem zwischen Bestandtheilen des Urmarcus und Zusätzen des Marcus, zwischen den Ueberlieferungen des Urmatthäus und den Zusätzen des Matthäus, zwischen geschichtlichen und sagenhaften Mittheilungen überhaupt sicher unterschieden werden kann. Vielmehr wird dem Historiker in seiner Wahl zwischen Geschichte und Sage in den evangelischen Nachrichten vollständig freie Hand gelassen, so daß die Urkunden und Quellen zu einem Spielball der Willkür werden, und eine Geschichte, auf so unsicheren Grundlagen aufgeführt, für uns so gut wie gar keinen Werth hat. Und doch tritt Schenkel mit dem Versprechen an uns heran, ein Charakterbild Jesu von ächter Geschichtlichkeit und urkundlicher Treue zu entwerfen! Das einzige Princip, nach welchem Schenkel die Quellen in seiner Darstellung verwerthet, ist das eigenmächtige Belieben subjectiver Willkür; wir sollen uns auf die oft wiederkehrende Versicherung Schenkel's verlassen, dies und jenes sei „ächt geschichtlich“, „ohne alle Frage geschichtlich“, „unzweifelhaft geschichtlich“, während über Anderes mit derselben Zuversicht der Stab gebrochen wird. —

Wie wenig wissenschaftlich gesichert aber die Hypothesen Schenkel's über Ursprung und Verhältniß der drei ersten Evangelien sind, geht schon daraus hervor, daß Baur, dieser Meister in der negativen biblischen Kritik, noch in seinem neuesten Buche der „Neutestamentlichen Theologie“ gerade entgegengesetzter Ansicht ist. „Nach seinen Forschungen soll das Matthäus-Evangelium den ersten Anspruch auf historische Treue und authentische Darstellung haben, die zweite Stelle nach ihm das Evangelium des Lucas einnehmen, das des Marcus dagegen abhängig von beiden sein und als selbständige Quelle neben jenen gar nicht einmal in Betracht kommen können. Auf wessen

Seiten dieser Herren von der Negation, die sich so gern ihrer Wissenschaftlichkeit rühmen, ist denn nun eigentlich die Wissenschaft und Wahrheit, auf der des Schülers, oder der des Meisters?" — Zum Beweise aber, wie wenig feststehend insbesondere die Annahme Schenkel's, oder richtiger gesagt Holtzmann's, von einem Urevangelium des Marcus ist und wie hinfällig damit zugleich der kritische Standpunkt wird, von dem aus Schenkel sein Charakterbild Jesu darstellt, möge eine Stelle aus der Schrift von Strauß: „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte", dienen. In dieser Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu spricht Strauß auch über die Vorliebe, welche Schleiermacher nach seinem wissenschaftlichen Standpunkte immer für das Johannes-Evangelium gehegt hat, und fügt mit Bezug auf die neueste Marcus-Hypothese folgende Note in seiner Kraftsprache hinzu (S. 54): „Immerhin jedoch ist Schleiermacher's Vorliebe für den geist- und gemüthvollen Johannes eher zu begreifen, als die seitdem aufgekommene für den saft- und farblosen Marcus, dessen tertiären Charakter Schleiermacher von seinem Theile scharf und vorurtheilsfrei gewürdigt hat. Unsere jungen und alten Marcuslöwen mögen brüllen, so gut sie wollen: so lange sich jedem ihrer Scheingründe für die Priorität ihres Evangeliums sechs wirkliche dawider entgegenstellen lassen, ja zum Theil von ihnen selbst in Form von Zugeständnissen späterer Ueberarbeitung u. s. f. entgegengestellt werden, bleibt mir diese ganze Richtung ein Zeitschwindel, wie die Zukunftsmusik oder die Agitation gegen die Kuhpocken-Impfung, und ich glaube sogar im Ernst, daß es dieselbe Art von Köpfen ist, die, je nach Umständen, in diese oder jene Art des Schwindels verfallen wird." — Das vierte Evangelium endlich kann in seiner jetzigen Gestalt nach Schenkel, der in dieser Frage sich besonders an Baur anschließt, nicht für ein Werk des Apostels Johannes gehalten werden. Es ist aber darum noch nicht für das tendenziöse Erzeugniß eines Gnostikers in der ersten oder in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts anzusehen. Es ist aus der Ephesinischen Schule des Apostels Johannes hervorgegangen, aus den Vorträgen des greisen Apostels, der seinen Ideenkreis erweitert, seine früheren religiösen Anschauungen, wie sie namentlich in der Offenbarung hervortreten, theilweise umgebildet und verklärt hatte. Seine Mittheilungen wurden nach seinem Tode philosophisch gefärbt, besonders durch die Logosidee, „in Folge der immer bestimmter sich ausbildenden gnostischen Weisheitslehre", die Thatsachen des Lebens Jesu zum Theil umgeschmolzen und das ganze Lebensbild des Erlösers der menschlichen Sphäre entrückt und mit göttlichem Glanze umgeben. Aus solchen Darstellungen ist das vierte Evangelium als das späteste, wohl einige Zeit nach dem Tode des Apostels Johannes um 110 bis 120 nach Chr. hervorgegangen. Jedoch hat der Verfasser dieses Evangeliums „nicht willkürlich nur erfunden, nicht gedichtet, nicht phantasirt. Eine Auswahl von Erinnerungen aus der evangelischen Ueberlieferung über die öffentliche Wirksamkeit Jesu hat er, von dem zeitgeschichtlichen Rahmen entkleidet in die Region des ewigen Gedankens hinaufgerückt und mit der Verklärungsglorie eines späteren Jahrhunderts umgeben. Er hat das gethan mit einem Verständnisse des innersten Wesens und der letzten Ziele des Lebenswerkes Jesu, wie eine frühere, geistig und sittlich beschränktere Zeit es noch nicht vermocht hätte. Das vierte Evangelium ist daher eine wirklich geschichtliche Quelle für die Darstellung des Charakterbildes Jesu, aber in einer höheren

vergeistigten Bedeutung des Worts. Ohne dasselbe mangelte uns im Bilde des Erlösers die unergründliche Tiefe und unerreichbare Höhe, und es müßte uns seine, die Gesammtheit der Menschheit erneuernde, unendliche Wirkung ewig ein Räthsel bleiben. Jesus Christus war nicht an den einzelnen Punkten seiner Lebensentwickelung so, wie der vierte Evangelist ihn schildert, aber er war so in der Tiefe und auf der Höhe seines Wirkens; er war nicht immer so in Wirklichkeit, aber er war doch so in Wahrheit. . . . Unsere Schilderung darf freilich die irdisch-natürliche Grundlage der ersten Evangelien nicht verlassen, wenn sie eine geschichtlich-wirkliche sein will; aber ein ewig wahres wird das Charakterbild Jesu doch erst im Himmelsglanze der Beleuchtung, welche vom vierten Evangelium ausstrahlt." (S. 25 f.) Mit Recht ruft Engelhardt nach dieser widerspruchvollen Stelle in seiner Beurtheilung aus (S. 31 ff.): „Das nennt man eine kritische Erörterung über den geschichtlichen und urkundlichen Werth einer Quellenschrift! . . .' Wahrlich, mit den Schenkel'schen Quellen verhält es sich, wie mit dem Schenkel'schen Christus. Wie er nicht war in den einzelnen Punkten, so war er in der Tiefe und auf der Höhe; wie er nicht war in Wirklichkeit, so war er in Wahrheit. Auch die Quellen sind Quellen und sind es doch nicht; sie sind es nicht in den einzelnen Punkten, aber sie sind es doch in einem höheren Sinne und in der Tiefe des Verständnisses; in Wirklichkeit sind sie nicht wirklich-geschichtlich, aber in Wahrheit sind sie doch wirklich geschichtlich. Auf diesen Berg von Widersprüchen, der vor dem leisesten Wehen eines kritischen Windes in Staub zusammenfällt, soll sich der neue Glaube an den wirklichen Christus aufbauen! Nach solchen Erörterungen sollen wir glauben, daß es Schenkel gelingen werde, eine festere Grundlage für das Christenthum aufzuführen, als dasselbe bisher gehabt! Traurig genug, wenn «die tiefgreifende kirchliche Erneuerung, an welcher unser Jahrhundert arbeitet», nur durchgeführt werden kann «in Gemeinschaft mit einem erneuerten Glauben an den wahrhaft geschichtlichen und in der Weltgeschichte lebenden Christus». Diesen wahrhaft geschichtlichen Christus kann Schenkel mit urkundlicher Treue nimmer entdecken, es sei denn, daß zuvor alle Geschichtswissenschaft und alle Logik aus dem Mittel gethan wären. Was Dr. Schenkel uns zu bieten vermag, kann unbedingt nichts Anderes sein, als ein Gebilde seiner Phantasie, aufs Gerathewohl ausgestattet mit allerlei Reden und Thaten, die ohne alle wissenschaftliche Haltung und meist erst nach gewaltsamen Umdeutungen und Entstellungen den Evangelien entnommen sind. So schließen wir fürs Erste aus dem über die Quellen Gesagten. Das Geschichtswerk selbst muß uns zeigen, ob unsere Voraussetzung eine richtige gewesen ist." —

4. Treten wir also der Darstellung Schenkel's in dem Charakterbilde Jesu selbst näher. Zunächst beachten wir die Form. Schenkel's Styl ist gewandt und lebendig. Seine Rede hat Wohllaut und Fülle, seine Sprache ist ausdrucksvoll und erhebt sich nicht selten zu rhetorischem Pathos, das oft eine gewisse religiöse, ja kirchliche Färbung annimmt. Diese Anschmiegung an die gläubig-kirchliche Sprache tritt bei Schenkel noch stärker hervor in seinen Predigten, selbst aus der letzten Zeit. So hat Schenkel am Schluß des vorigen Jahres eine Predigt drucken lassen, die er nach längerer Krankheit am 6. Novbr. 1864 bei der Eröffnung des Universitätsgottesdienstes für das

Wintersemester zu Heidelberg gehalten hat. In dem Vorwort bemerkt er (S. III): „Ich habe mich einfach aufs Neue zu dem Glauben an meinen Herrn und Erlöser bekannt, der seit meiner öffentlichen Wirksamkeit im Dienste der Theologie und Kirche die Kraft und den Trost meines äußeren und inneren Lebens bildet." Ja, er fügt hinzu: „In allem Wesentlichen ist mein Standpunkt in dieser Beziehung heute noch ganz derselbe, wie vor 14 Jahren bei meinem hiesigen Amtsantritte." Wir würden dies Herrn Schenkel sehr gern glauben, wenn nicht seine Schriften, besonders das Charakterbild Jesu, das gerade Gegentheil bewiesen. Doch Schenkel sagt mit weislicher Vorsicht „im Wesentlichen", woraus also hervorzugehen scheint, daß der ganze Unterschied seines jetzigen Standpunktes von dem früheren darin liegt, daß, was er früher mit der Kirche als wesentliche Grundwahrheiten bekannte, ihm jetzt unwesentlich erscheint. In der Predigt selbst versucht Schenkel Jesum Christum als den einigen Grund unsres Glaubens und Lebens zu zeichnen. Einzelne Stellen würden auch dem strenggläubigen Prediger alle Ehre machen, so genau schließen sie sich an die kirchliche Sprache an. So z. B. wenn er von Christus sagt (S. 8): „In der Person Jesu Christi hat der ewige und wahrhaftige Gott sich selbst, sein heiliges Wesen, seine an sich unergründliche Gottheit, geschichtlich, menschlich, für Jedermann faßlich geoffenbart. Es ist der lebendige, persönliche Gott und Vater aller Menschen selbst, der in Christi Person uns nahe kommt, den wir in seinem Bilde schauen. Darum erscheint uns Jesus Christus auch als das wahrhaftige Ebenbild Gottes, als der vollkommenste Träger des göttlichen Offenbarungslebens, als der Spiegel, aus welchem die Strahlen der ewigen Gottesherrlichkeit gedämpft und mild uns entgegenleuchten, als der Mittler zwischen Gott und den Menschen, als der, welcher Himmel und Erde versöhnt und die Gemeinschaft Gottes mit dem Sünder wiederhergestellt hat." Und am Schlusse der Predigt heißt es (S. 16 f.): „So ist uns Jesus Christus unser einiger Glaubens- und Lebensgrund, und darum auch unser einiger Trost im Leben und im Sterben. Nur in ihm wird unser Glaube an die Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe des ewigen und lebendigen Gottes fest und völlig; nur in ihm und durch ihn lernen wir die große Kunst, zu genießen, zu leiden, zu kämpfen, zu hoffen, d. h. gottes- und menschenwürdig zu leben. Darum giebt es für uns auf Erden nichts Höheres als ihn; und wir erkennen und verehren in ihm den eingebornen Sohn des ewigen Gottes, die vollkommenste Selbstoffenbarung des himmlischen Vaters in der Menschheit, das herrliche Haupt seiner Gemeinde, unsern Versöhner, Erlöser und Seligmacher." — Doch wir kehren zu Schenkel's Charakterbild zurück. Auch in diesem Buche wird Jesus noch der Christ, der Erlöser der Welt und der Herr genannt. Dazu finden wir bei Schenkel mehr Anerkennung des geschichtlichen Charakters der evangelischen Ueberlieferung, auf deren Grundlage er sich wirklich angelegen sein läßt, ein historisches Christusbild zu entwerfen. Hier und dort tritt aber eine Unbestimmtheit des Ausdrucks hervor, die ihren Grund nur darin haben kann, daß er entweder sich selbst über die Sache nicht recht klar ist, oder daß er mit seiner Auffassung nicht frei hervortreten, Andern nicht wehethun will. So beginnt Schenkel sein Charakterbild Jesu mit den Worten: „Ueber dem Kindheits- und Jugendleben Jesu liegt ein Schleier ausgebreitet. Daß seine Eltern zu Nazareth ansäßig waren, ist durch die evangelische Ueberlieferung verbürgt;

Nazareth gilt unbestritten als seine Vaterstadt; hier ist er in bescheidenen bürgerlichen Verhältnissen aufgewachsen." (S. 26.) Warum sagt uns Schenkel nicht, ob Jesus zu Nazareth blos aufgewachsen, oder auch geboren sei? Hier ist er wohl mit sich im Klaren; er ist, wie Renan und Strauß, überzeugt, daß die Ueberlieferung von der Geburt Jesu zu Bethlehem ein Mythus sei; aber er wollte seine Darstellung des Lebens Jesu wohl nicht gleich mit einem offenen Widerspruch gegen die Evangelien anfangen. Darum drückt er sich über diesen ersten kritischen Punkt dunkel und unbestimmt aus. Ebenso unbestimmt urtheilt er über die Glaubwürdigkeit der Evangelien, besonders des Evangeliums Johannis (vgl. S. 16 f.), sowie über einzelne Wunder, wie wir später sehen werden. —

5. Was den Inhalt seiner Darstellung betrifft, so legt Schenkel ein großes Gewicht darauf, daß das Charakterbild Jesu von ihm zum ersten Male in der Wissenschaft vom Standpunkte des Marcus-Evangeliums entworfen worden sei. Doch hält er diesen gewählten Standpunkt durchaus nicht fest; denn er folgt nicht blos dem Marcus, sondern auch ebenso dem Matthäus und Lucas; ja auch der von ihm als historische Quelle so tief gestellte Johannes liefert Stoffe und Gesichtspunkte für seine Darstellung. Keins der drei ersten Evangelien berichtet von dem Wunder auf der Hochzeit zu Kana, keins kennt die Scene mit der Samariterin am Jakobsbrunnen; nur das Johannes-Evangelium ist die Quelle für beide Erzählungen; aber Schenkel nimmt sie trotzdem in sein Charakterbild Jesu auf, da sie ihm Anlaß zu psychologischen Erörterungen bieten. Selbst Marcus genießt bei ihm nichts weniger als unbedingtes Ansehen. Auch aus diesem Evangelium wird so viel wie möglich Alles, was nicht in das Charakterbild Schenkel's hineinpaßt, ausgemerzt, namentlich das Wunder; obgleich, wie auch Holtzmann anerkennt, die Wundererzählungen so sehr die Substanz der Synoptiker, vor Allen des Marcus bilden, daß, sobald man sie herausbricht, die ganze „Mosaikarbeit" ihre Zeichnung verliert. Doch Schenkel behauptet: „Marcus hat eben dieses (Urevangelium) frei bearbeitet und ohne Zweifel unter dem Einflusse der mündlichen Ueberlieferung und des Wunderbedürfnisses der apostolischen Gemeinde sein Evangelium geschrieben." (S. 258.) Ja, auch in Betreff des Urevangeliums selbst bemerkt er: „Petrus mochte selbst, auf dessen Vorträgen doch das Urevangelium ruhen soll und der ein Mann von weniger Einsicht und noch weniger Geistesfreiheit war, nach alttestamentlichen Vorgängen manche evangelische Begebenheit in das Licht der Wunderwirkung gestellt haben", worin wir nicht gerade tendenziöse Erfindungen, sondern „unbewußte Huldigungen der religiös-begeisterten Phantasie" zu erblicken haben. Daher muß Alles, was sich nicht auf natürliche Vorgänge zurückführen läßt, als geschichtliche Ueberlieferung fallen, mag es im Marcus oder in den anderen Evangelien stehen. Einen kritischen Maßstab, nach welchem zwischen geschichtlichen und sagenhaften Bestandtheilen der Evangelien unterschieden werden kann, hat Schenkel nicht in Anwendung gebracht. Sein Urtheil über die historische Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte ist lediglich auf subjectives Dafürhalten oder vielmehr auf die dogmatische Voraussetzung und Annahme gegründet, daß in der Geschichte des Lebens Jesu nichts Uebernatürliches vorkommen dürfe, daß er ein reiner Mensch gewesen sei und seine Entwickelung als eine ächt menschliche

aufgefaßt und dargestellt werden müsse (vgl. oben S. 114). Consequenter wäre es jedenfalls gewesen, wenn Schenkel mit Strauß offen bekannt hätte, daß mit den evangelischen Berichten über das Leben Jesu nichts Rechtes anzufangen sei, daß man bei ihrer sagenhaften Beschaffenheit durchaus darauf verzichten müsse, ein Charakterbild Jesu von urkundlicher Treue und ächter Geschichtlichkeit zu entwerfen. So ist aber Schenkel gezwungen, um eine Uebereinstimmung seines Charakterbildes mit den Evangelien einigermaßen herzustellen, die evangelischen Berichte auf die seltsamste Weise zu verdrehen und zu verrenken. Daher das Gezwungene und Gewaltsame in seiner Erklärung des evangelischen Textes, wie Engelhardt sagt: „Schenkel schlägt das Wort Gottes in Stücke und fügt diese dann nach seinem Belieben wieder zusammen, dem Manne gleich, der das Mosaikbild eines Königs auseinander nahm, einen Hund aus den Stücken bildete und nachher behauptete, der Hund sei ein König." (S. 134 f.)

Um Jesus aber als einen natürlichen Menschen darzustellen, kommt es Schenkel vor Allem darauf an, in seinem Leben eine stufenweise Entwickelung nachzuweisen, ihn erst nach und nach zur Klarheit über sich und zu einem bestimmten Entschluß kommen zu lassen. Da das Evangelium Johannis für diese Entwickelung keine rechten Anhaltspunkte liefert, wird es als historische Quelle zurückgesetzt und nur zur Beleuchtung gewisser Höhepunkte des Lebens Jesu verwendet. Die drei ersten Evangelien andererseits verdanken die historische Bedeutung, welche sie bei Schenkel haben, vornehmlich der Entdeckung, daß in ihnen wirklich einige Entwickelungsmomente angedeutet sind. Wie sehr aber Schenkel diese Annahme von der menschlichen Entwickelung Jesu übertreibt, geht schon daraus hervor, daß Jesus selbst in einem Alter von über 30 Jahren, in welchem sonst jeder gewöhnliche Mensch längst zur Erkenntniß seines Lebensberufes gekommen zu sein pflegt, selbst noch, als er bereits weit über die Mitte seiner öffentlichen Wirksamkeit hinausgekommen ist, in einer wahrhaft unbegreiflichen Unentschiedenheit und Unklarheit über sich dasteht. Planlos soll Jesus zu Johannes dem Täufer gegangen sein; erst in der Wüste soll er den Entschluß zum öffentlichen Auftreten gefaßt, denselben aber erst viel später, nach der Gefangennehmung des Johannes, ausgeführt haben. Daß er der Messias sei, wußte er auch damals noch nicht; erst nachdem er längere Zeit gelehrt, Jünger gesammelt und viele Krankenheilungen vollbracht hatte, wurde er seines höheren Berufes sich bewußt. Von jetzt an faßt er endlich ein bestimmtes Ziel ins Auge, das er fortan, jedoch nicht ohne mehrfache Schwankungen verfolgt. Man fragt hier unwillkürlich, wie es sich geschichtlich begreifen läßt, daß ein solcher mit sich selbst noch nicht ins Reine gekommener Lehrer oder Prophet in der kurzen Zeit von 18 Monaten — denn so lange läßt Schenkel Jesum in Galiläa thätig sein — eine Wirksamkeit entwickelte, welche die weitesten Dimensionen erlangte und die tiefsten Eindrücke zurückließ? — Weil aber Schenkel in Jesu Leben überhaupt eine menschliche stufenweise Entwickelung annimmt, so überträgt er dieselbe auch auf das intellectuelle und moralische Gebiet. Daher ist der Jesus Schenkel's nicht frei von Irrthum und Sünde. Schenkel will Jesum gar nicht aus der Klasse der Sünder überhaupt herausheben, nur zu den „gewöhnlichen Sündern" will er ihn nicht rechnen. Jesus war dem Irrthum ausgesetzt, wie er sich bei der Beurtheilung des Judas geirrt hat (S. 189 f.); er kannte die inneren sündigen Regungen von Fleisch und Blut (S. 207); wie er deshalb auch mit seinen Jüngern

beten konnte: „Erlaß uns unsere Sünden, unsere Schulden" (S. 129); denn „nur ein Mensch, der mit dem Zorn zu kämpfen hat, kann sich «sanft», nur ein Mensch, den der Hochmuth in Versuchung führt, kann sich «demüthig» nennen; nur auf dem Wege des inneren Kampfes mit sich selbst hat er sich «sittlich» mehr und mehr vollendet." Er selbst hat darum „auch die Eigenschaft «gut» entschieden von sich abgelehnt", weil sie „ihm nicht zukomme". (S. 149.) Offenbare Spuren der Sünde müssen wir nach Schenkel's Darstellung schon bei der Versuchung Jesu annehmen. Denn, wenn diese, wie Schenkel will, lediglich ein innerer Vorgang in der Seele Jesu ist, so ist eben der eigene Herzensgrund Jesu durch die Sünde verderbt, aus dem dann nicht blos sündliche Neigungen und Begierden, sondern auch einzelne Thatsünden hervorbrechen. So soll der Herr gewußt haben, daß die Dämonischen nicht, wie sie selbst und das Volk meinten, von bösen Geistern besessen wären; wenn er dennoch in seinem Heilverfahren sich diesem abergläubischen Vorurtheile nach Schenkel accommodirt, so ist solche Accommodation, mit ihrem rechten Namen benannt, nichts Anderes, als menschengefällige Heuchelei, also Sünde. Wenn der Herr Aussätzige, die ihn um Hülfe anriefen, im Wesentlichen schon als geheilt erkannt haben soll und doch durch sein Heilverfahren den Schein zu erwecken sucht, als heile er sie durch sein bloßes Wort, so läßt ihn Schenkel mit solchem unwürdigen Schauspiel nur die Rolle eines niedrigen Betrügers spielen, die wir doch wohl Sünde werden nennen müssen. In seinem Kampfe mit den Schriftgelehrten ferner soll der Herr zuweilen nicht die rechte Mäßigung bewahrt haben; wer aber von der Leidenschaft beherrscht wird und sich hinreißen läßt zu Ausbrüchen des Zornes, ist wieder nur ein Sünder. — Ueberhaupt hat ja, nach Schenkel, erst eine spätere Zeit, die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts, „seine ächtmenschliche Erscheinung mit göttlichem Glanze umgeben". (S. 149.) Wenn er später die Würde eines „Gottessohnes" in Anspruch nahm, so hat er es nur im Sinne der messianischen Würde gethan, nicht um sich göttliches Wesen oder göttliche Eigenschaften zuzuschreiben. Soll doch sogar das vierte Evangelium, „genau besehen", „Nichts von einer gottgleichen Würde Jesu (S. 178) wissen. — Wie wichtig aber für unsern christlichen Glauben gerade die Sündlosigkeit Jesu ist, läßt sich leicht erkennen; denn auf ihr beruht nicht blos die Lehre von der Versöhnung, sondern auch die gottmenschliche Natur Jesu, die nur auf dem Grunde einer sittlich reinen Menschennatur denkbar ist. Ebenso liegt es in der Sündlosigkeit Jesu begründet, daß wir an ihm ein vollkommenes sittliches Vorbild haben. Mit der Sündlosigkeit Jesu fällt auch jede Garantie der Wahrheit für seine Worte, wie der Herr selbst Beides mit einander in Beziehung bringt. (Joh. 8, 46.) —

6. Noch zwei Seiten der Erscheinung und Thätigkeit Jesu müssen wir nach Schenkel's Charakterbilde etwas näher ins Auge fassen: die Wunder und die Lehre Jesu. Was macht Schenkel aus den Wunderberichten der Evangelien? Daß er nach seiner Auffassung des Lebens Jesu eine unmittelbare göttliche Wirksamkeit in den Wundern nicht anerkennt, wissen wir bereits. „Je lichter (nach der Schilderung der drei ersten Evangelien) die Höhe des Bewußtseins Jesu, je reiner und verklärter der Glanz seiner öffentlichen Wirksamkeit, um so dunklere Schatten werden auch in den drei ersten Evangelien durch eine

äußerst räthselhafte Erscheinung darauf geworfen: wir meinen die Wunder, welche von Jesus uns berichtet werden." (S. 15.) Wie steht es nun aber, so fragen wir wieder, mit der „urkundlichen Treue" Schenkel's? Was bezeugen die Urkunden: daß Jesus ein beschränkter Mensch gewesen ist, oder daß er ein Mensch war, der Wunder thun konnte? Schenkel antwortet: sie „stellen uns ein Charakterbild Jesu vor Augen, das mit Ausnahme der Wunder an sich völlig verständlich ist". (S. 17.) Was berechtigt aber Schenkel, diese Ausnahme zu machen? Wer giebt ihm ein Recht, die Wunder aus den Urkunden zu streichen und den Rest als ächt geschichtlich beizubehalten? Stand etwa im Urmarcus Nichts von Wundern? — Allerdings verwirft Schenkel die evangelischen Wunderberichte nicht geradezu und durchweg. Ja, er ist so wenig wunderscheu, wie wir doch nach dem Vorigen vermuthen sollten, daß er die Wunder aufspürt und sogar welche entdeckt, wo die Bibel keine erzählt. So findet er, daß Joh. 2, 1 im Bericht von der Reise Jesu nach Kana ein Wunder erzählt wird, und zwar das einer plötzlichen durch Allmachtwirkung sich vollziehenden Versetzung Jesu von der Jordangegend nach Galiläa. Wer staunt nicht über den Scharfblick Schenkel's, der in einer natürlich sich vollziehenden Reise ein Wunder sieht! — Im Uebrigen erklärt aber Schenkel die evangelischen Wunder bald mythisch oder symbolisch, bald natürlich, — bald übergeht er sie mit Stillschweigen. Im Allgemeinen sieht Schenkel in der Wundergabe eine wahrhaft menschliche Naturgabe, die bei Jesus nur bedeutend erhöht sei. Dabei steigert er aber den Begriff des Natürlichen in Bezug auf Jesus zu einer Höhe, auf welcher der Unterschied zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem fast ganz verschwindet. Wir können ihm allenfalls noch folgen, wenn er uns die Heilung des Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum psychologisch so erklärt, daß es Jesu gelang, den von religiösem Wahnsinn Befallenen zu beruhigen und zu heilen; er stillte den krampfhaften Anfall durch sein Wort, durch lediglich geistige und sittliche Einwirkung. Schwerer glaublich erscheint es schon, daß Jesus in gleicher Weise, durch liebevolle Anfassung mit der Hand und freundlichen Zuspruch die Schwiegermutter des Petrus vom Fieber befreit habe. Ja, hier überrascht uns Schenkel wieder mit einer seltsamen Entdeckung; er behauptet: „eine ähnliche Gabe sittlicher Beruhigung Kranken gegenüber, deren Nervenleben durch Irrsinn oder Bluterregung in widernatürliche Spannung und Ueberreizung versetzt ist, besitzt eigentlich jeder Mensch. Solche Einwirkungen sind aus den gewöhnlichen physikalischen Gesetzen nicht zu erklären; sie haben einen psychologischen, geistigen oder seelischen Charakter." (S. 49 f.) Lediglich durch das Vertrauen des Kranken soll auch die Heilung des Aussätzigen erfolgt sein. Die Schenkel'sche Auffassung läßt hier die gewagtesten Versuche der natürlichen Erklärung eines Dr. Paulus weit hinter sich, und Schenkel scheint es überdies gar nicht zu fühlen, in welch zweideutigem Lichte er Jesus selbst dabei erscheinen läßt. „Wahrscheinlich, sagt er, war der Kranke, als er zu Jesus kam, im Wesentlichen schon geheilt." (S. 53.) Wir fragen nur, ist dann nicht das Wort Jesu: „Ich will es thun, sei gereinigt", auf welches Schenkel selbst Gewicht legt, eine reine Komödie? — Bei solcher natürlichen Erklärung dürfen wir uns freilich nicht wundern, wenn auch die aus der Ferne bewirkte Heilung des Knechtes vom Hauptmann zu Kapernaum psychologisch erklärt wird. Hier heilte aber

eigentlich nicht Jesus den Kranken, sondern der Knecht heilte sich selbst; die durch seinen Glauben an Jesus hervorgerufene geistige Aufregung ward die Ursache seiner Genesung. Man sieht, zu welchen psychologischen Ungeheuerlichkeiten Schenkel getrieben wird. Warum aber Schenkel, wenn er Jesu eine solche Macht über den menschlichen Organismus beilegt, nicht auch die übrigen Wunder für möglich hält, läßt sich fürwahr nicht einsehen. Denn jene ihm zuerkannte geistige Einwirkung widerspricht den Gesetzen der Psychologie und Erfahrung nicht weniger, als die Stillung des Sturmes durch ein Wort den physikalischen. Solche Allmachtswunder über die Natur sind aber für Schenkel menschlich nicht mehr begreiflich, und unabweislich drängt sich ihm die Frage auf, ob solche Wunder überhaupt geschehen sind? Er giebt sogleich die Antwort: „daß ein Lebensbild, wie dasjenige des Erlösers, bald nach dessen irdischem Hinscheiden von einem reichen Sagenstrom umflossen wurde, liegt in der Natur der Sache. Ueberdies legten alttestamentliche Vorbilder, ebenso wie Strauß annimmt, die Vermuthung nahe, daß Jesus hinter denselben nicht zurückgeblieben sein werde. Hatte schon Mose zur Rettung der Verschmachtenden Wasser aus Felsen gelockt, mit Manna die Hungernden gesättigt: wie nahe lag es da, den, welcher unstreitig größer als Mose war, nun auch als Vollbringer größerer und herrlicherer Thaten vorzustellen? Das sei aber nicht tendenziöse Erfindung, noch weniger Betrug und Lüge; es liege darin vielmehr eine unbewußte Huldigung der religiös begeisterten Phantasie, welche in solchen Hyperbeln der frommen Gluth ihrer Bewunderung, Liebe und Verehrung für die Heldengestalt dessen, von dem sie sich mit ewigem Wasser getränkt, mit himmlischem Brode gesättigt wußte, einen, freilich nach dem Maßstabe der nüchternen historischen Kritik unangemessenen Ausdruck gab." (S. 16.) Damit sucht aber Schenkel nichts Anderes, als die mythische Auffassungsweise, die wir schon bei Strauß fanden, plausibel zu machen. Demnach gehören also solche Wunder, wie die Beschwichtignng des Seesturms, die Speisung in der Wüste, die Auferweckung des Lazarus u. A. der späteren Mythe an. — Einige Wunder aber, wie die Erweckung des Jünglings von Nain, die Heilung des Blindgebornen, des Blinden und Stummen und andere in den Evangelien ausführlich erzählte Wunder werden stillschweigend übergangen. — Wir fragen aber hier gleich noch: Wie stellt sich Schenkel zu dem größten Wunder der evangelischen Geschichte, znr Auferstehung Jesu? Nach Hinwegräumung derjenigen Elemente, welche er der späteren Sagendichtung zugewiesen hat, bleibt ihm als unbestrittene Thatsache Folgendes übrig: 1) daß in der Morgenfrühe des ersten Wochentages, welcher auf die Kreuzigung folgte, das Grab Jesu leer gefunden wurde. Eine zweite Thatsache ist, daß die Jünger und noch andere Glieder der apostolischen Gemeinde überzeugt waren, Jesus nach seiner Kreuzigung noch gesehen zu haben. Eine dritte Thatsache ist endlich, daß die Erscheinungen Jesu nach seinem Tode, welche in den Evangelien erzählt sind, im Wesentlichen keinen anderen Charakter hatten, als denjenigen, welcher auch der Christuserscheinung des Apostels Paulus auf dessen Reise nach Damascus eigenthümlich war. Diese Christusvision war aber nach Schenkel eine vorzugsweise innere Kundgebung Christi. Der Auferstandene ist demzufolge der verherrlichte und verklärte Christus, der Herr, welcher der Geist ist. Seine Erscheinungen waren ebenso viele Verklärungen

seines bis dahin noch so sehr getrübten Charakterbildes in den Herzen seiner Gläubigen. — Das ist im Wesentlichen Alles, was Schenkel über die Auferstehung Jesu zu sagen hat. Daß aber die dritte oben erwähnte Thatsache, auf die Schenkel vornehmlich seine Ansicht stützt, nur eine Hypothese ist, die Alles gegen sich hat, werden wir erst in dem siebenten Vortrage sehen, indem auch Strauß dieselbe Meinung vertritt. Damit fällt dann aber auch die ganze Auffassung Schenkel's von der Auferstehung Jesu in sich selbst zusammen, und er muß sich mit der pathetischen Behauptung begnügen, die sein Werk schließt: „Der lebendige Christus lebt in seiner Gemeinde; er nimmt seine Wohnung noch immer, wie in Galiläa, in den Hütten des Volkes; die Armen, die Niedrigen, die Verachteten, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten, die Kinder sind seine Lieblinge. Hier ist seine Heimath, die Gemeinde sein Tempel; der lebendige Christus ist der Geist der Gemeinde." (S. 234.) — Mit dieser eigenthümlichen Ansicht von der Auferstehung, da Jesus im besten Falle, nach Schenkel, nur als Geist fortlebt, hängt auch seine Auffassung von der Wiederkunft Christi zusammen. Er faßt sie lediglich als eine unpersönliche, indem er schreibt: „daß Jesus eine persönlich-leibliche Wiederkunft vorausgesagt habe, ist nicht nur nicht erwiesen, es ist auch gar nicht möglich." Ja, Schenkel weiß sogar, trotz der Urkunden, daß „Jesus selbst seine Wiederkunft als eine unpersönliche vorausgesagt hat"; aber „der späteren Vorstellung sagte es besser zu, sie als eine persönliche vorauszusetzen". (S. 104.) Wie anders urtheilt selbst Strauß über diesen Punkt! Eine Erklärung aber, wie die Entstehung jener späteren Vorstellung möglich geworden, wenn sie nicht einen Anhalt am Worte Jesu selbst hatte, giebt Schenkel nicht; ebenso wenig, wie sich diese Deutung von einer unpersönlichen Wiederkunft mit den überlieferten Worten Jesu vertrage, oder was wir uns unter derselben Vernünftiges denken sollen. — Doch der „lebendige Christus ist der Geist der Gemeinde". Und darum fährt Schenkel mit Emphase fort: „An der christlichen Gemeinde ist es jetzt, von sich selbst, ihrer Bestimmung, ihrer Aufgabe, ihrer Würde, ihrem eigenthümlichen Leben und Berufe in der Wahrheit und Freiheit des Evangeliums das rechte Bewußtsein wieder zu gewinnen und den Völkern damit zu dienen. Das wird um so eher geschehen, je bälder sie wieder zur rechten Erkenntniß und zum lebendigen Verständnisse der Person Christi gelangt sein wird. Denn erkannt muß er werden — der lebendige, und eben darum wahrhaft geschichtliche Christus, der nicht nur vor Jahrhunderten leiblich in Galiläa gelehrt und in Jerusalem gelitten hat, sondern fort und fort lebt in allen Denen, in welchen sein Wort Geist und Leben geworden ist, durch die Freiheit des Gedankens und die Wahrheit des Glaubens und der Liebe. Zur Freiheit des Evangeliums sind alle Völker berufen, und die Wahrheit des Evangeliums wird sie frei machen." (S. 234.) —

7. Diese Wahrheit des Evangeliums oder die Lehre Christi, wie Schenkel sie versteht, müssen wir noch näher kennen lernen. Für die Zeichnung eines Charakterbildes Jesu sind seine Aussprüche und Lehren von fast noch höherer Bedeutung, als seine Thaten und äußeren Lebensverhältnisse; denn sie lassen uns viel unmittelbarer in sein Inneres blicken. Schenkel hat dieses recht wohl gefühlt und darum auch den Aussprüchen und Reden Jesu große Aufmerksamkeit gewidmet. Daß diese Auslegung aus der Lehre Jesu

überall nur rein Menschliches herausfindet; daß sie z. B. Alles, was Jesus im Johannes-Evangelium über sein ewiges Sein beim Vater, oder was er bei den Synoptikern über seine Wiederkunft zum Gericht sagt, für unächten theosophischen und apokalyptischen Zusatz erklärt, ließ sich nach seinem Standpunkte erwarten. Wirklich erstaunenswerth ist aber im Allgemeinen die willkürliche Auslegung der Reden Jesu und die Kühnheit, mit welcher Schenkel die freisinnigsten Zeitansichten Jesu geradezu in den Mund legt. Um dies anschaulich zu machen, brauchen wir nur darauf hinzuweisen, wie Schenkel die Hauptidee des Christenthums, die Idee von dem Reiche Gottes, in welchem Christi Erlösungswerk sich vollzieht, aufgefaßt hat. Daß das Christenthum eine auf den Glauben gegründete und durch das Band des Glaubens zusammengehaltene Gemeinschaft ist, erkennt auch Schenkel an. Was ist nun aber der Gegenstand seines Glaubens? Schenkel antwortet: „Es war nicht seine (Jesu) Person, welche er, nach der Darstellung der drei ersten Evangelien, als den höchsten und letzten Gegenstand des von ihm geforderten Glaubens aufstellte, auch nicht der Vater im Himmel. An die Gegenwart des Evangeliums (der frohen guten Botschaft) sollte Israel glauben, und zwar „der frohen Botschaft sollte Israel Glauben schenken, daß jetzt wirklich der Himmel für Jedermann offen, daß jetzt wirklich der Geist von oben herabgekommen, daß die Gemeinschaft mit Gott jetzt wirklich erneuert sei". (S. 43.) Schenkel versteht nämlich unter Glauben nicht das durch Christus wiederhergestellte und vermittelte Verhältniß der Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott und Christus, sondern eine „neue persönliche Gesinnung", welche „in der fröhlichen, kindlichen, ungetrübten Hingabe an die Geistesschöpfung von oben" besteht. Diese nannte Jesus „Glauben". Woher kommt aber diese „neue persönliche Gesinnung"? Nun, sie liegt eben unbewußt und unentwickelt nach Schenkel im Menschen, und Jesus hat nur das Verdienst, die Ueberzeugung geweckt zu haben, daß alle Menschen jetzt wirklich in Gemeinschaft mit Gott stehen und daß es zum Zustandekommen dieser Gemeinschaft nur der Ueberzeugung bedürfe, daß man ihrer theilhaftig sei. Glauben heißt nämlich: sich des göttlichen Princips in seinem Innern bewußt werden, und das Erwachen dieses Selbstbewußtseins ist die neue Gesinnung, auf die es ankommt. Denn jeder Mensch steht von Natur in Gemeinschaft mit Gott; aber er muß sich dessen bewußt werden, um ein Leben des Geistes führen zu können. So kann die erlösende Wirksamkeit Jesu nur darin bestanden haben, daß er die Menschen durch Lehre und Beispiel zu demselben Gottesbewußtsein anregte, das er in sich fand, und in ihnen die Ueberzeugung weckte, sie seien vermöge ihrer geistigen Natur göttlichen Geschlechts. Indem Jesus dieses Bewußtsein anregte, wurde er der Gründer eines inneren, von den Mächten dieser Welt unabhängigen Reiches des ewigen Geistes in der Menschheit; er machte die Menschen frei, indem er sie auf sich selbst, auf den Gott in ihrem Innern hinwies. — Das ist Schenkel's Lehre vom Glauben. Wir sehen leicht: es ist die alte rationalistische Ansicht, daß der Mensch Jesus die Menschheit in religiös-sittlicher Beziehung erneuert habe durch seine Belehrungen über Gott und Tugend und durch die Macht seiner sittlichen Persönlichkeit, nur um ein Weniges bereichert mit Schleiermacher'schen Ideen und vertieft in pantheistischem Sinne. Seltsam ist aber, wie Schenkel aus den Evangelien gefunden haben will, daß Jesus, wenn

er vom Glauben spricht, als der unerläßlichen Bedingung zum Eintritt in das Gottesreich, nichts Anderes als jenes menschliche Selbstbewußtsein soll gemeint haben. Vielmehr ist es ganz unzweifelhaft, daß Jesus den himmlischen Vater als den letzten und höchsten Gegenstand des Glaubens hinstellt; daß er für sich selbst als Vermittler der Gemeinschaft der Menschen mit Gott Glauben und Hingebung fordert und daß das Evangelium nicht die Proclamation der Freiheit des sich seiner göttlichen Natur bewußten Menschengeistes, sondern die Verkündigung der in Christo offenbarten erbarmenden Gnade Gottes ist. Jedenfalls ist Jesus, mag er als der Sohn Gottes anerkannt, oder zu einem bloßen Menschen degradirt werden, so weit ein frommer Jude, daß er von keiner Gemeinschaft mit Gott weiß, außer derjenigen, die durch eine wunderbare Offenbarung vermittelt ist und sich durch den Messias vollendet. —

Sehen wir nun weiter, wie Schenkel sich die Gestaltung und Ausbreitung des Reiches Gottes denkt, so finden wir, daß es nichts Anderes ist, als eine Gemeinschaft von Menschen, in welcher das Bewußtsein, Kinder Gottes und gegenseitig Brüder zu sein, Alle durchdringen sollte. Dabei bleibt es stets etwas Zeitliches, eine rein-menschliche Bildungs- und Lebensform. Davon, daß das Reich Gottes über die Erde hinüber in den Himmel reiche, daß es in der Gemeinschaft der Seligen erst seine Vollendung erhalte, findet Schenkel in der Lehre des „geschichtlichen" Jesus Nichts. Es giebt nach Schenkel jenseits weder eine Bestrafung, noch eine Belohnung; das Gute und das Böse tragen ihren Lohn in sich. —

Das Schenkel'sche Himmelreich ist aber eigentlich nicht einmal für alle Klassen von Menschen auf Erden eingerichtet. Es hat einen stark social-demokratischen Charakter. Daher die eigenthümliche Art, in welcher Schenkel das Verhältniß Jesu zum Volke schildert. Jesus ist „ein Kind des Volks", „von erster Jugend an hat er die Leiden und Freuden des Volkes getheilt", „die Bedürfnisse und Entbehrungen der unteren und mittleren Volksklassen traten von früher Jugend an vor sein Auge und sein Herz": um so mehr konnte er mit ihrer Noth fühlen. (S. 26.) Frühzeitig fühlte er deshalb auch, „daß seine Wirksamkeit dem Volke gehöre". (S. 33.) Darum wandte er sich auch an das eigentliche Volk, an die Zöllner und Sünder, diesen „zurückgesetzten Theil des Volkes". (S. 59.) „In den Armen und Geringen des Landes schlummerte eine noch unverbrauchte Fülle religiöser und sittlicher Kraft." Die herrschenden Stände hatten sich überlebt. Die Männer des Volks waren die Männer der christlichen Zukunft. (S. 60.) Aus dem Kreise des Volkes nahm er seine Apostel. „Wie er selbst aus dem Volke hervorgegangen, so schienen ihm auch einfache ungeschulte Männer des Volks am geeignetsten. (S. 44.) Auch seine Predigt galt dem armen Volke. „Armuth, Hunger, Traurigkeit, schmachvolle Verfolgung um des Menschensohns willen" bezeichnet er in der Bergpredigt als die Merkmale eines ächten Jüngers, welche das erste Evangelium nur geistlich umgedeutet hat. (S. 71.) Allerdings hatte Jesus die höheren Stände, die Männer der Schulgelehrsamkeit und der Amtsautorität zu Todfeinden. Aber das ist der Gang der Geschichte. „Neue Epochen der Entwickelung und des Fortschritts, namentlich auf dem Gebiete der Religion und der Sitte, werden in der Regel von unten angebahnt; sie entspringen aus der Kraft und Fülle des tüchtigen und lebendigen Volksgeistes, nachdem die höheren Stände, in Folge geistiger Erschöpfung

und sittlicher Zerrüttung, neue Ordnungen zu schaffen unfähig und in selbstsüchtiger Anhänglichkeit an ihre Vorrechte auch unbereitwillig geworden sind." (S. 119.) „Es war die Religion der Armen und Gedrückten, die er verkündigte, eine eigentliche Gemeinde des Volks, die er stiftete." (S. 151.) Für sie lebte er, ja, er sollte auch „sterben als ein Opfer für den gedrückten und gemißhandelten Theil der Menschheit, als der Freund und Bruder der Armen, der Beschützer der Nothleidenden und Elenden, auf welche die damaligen Spitzen der Kirche und des Staates mit Gleichgültigkeit oder Verachtung herabzublicken gewohnt waren." (S. 156.) Den schönen Ausspruch Jesu, daß er „nicht gekommen sei, bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als ein Lösegeld statt Vieler", wie Schenkel übersetzt, erklärt er so (S. 155): „Hatte er die hülfsbedürftigen Menschen und Völker sich ein anderes Mal als «Mühselige» und «Beladene» vorgestellt, so schwebten sie seinem Gemüthe diesmal als «Gefangene» vor. Der Zustand des Gefangenen ist ein so beklagenswerther, daß er das allgemeine Mitleid in Anspruch nimmt; mit seiner persönlichen Freiheit verliert der Mensch meist auch den Muth und die Freude des Lebens. In einem solchen Zustande befand sich damals, unter den Juden, wie unter den Heiden, das eigentliche Volk; auf die unteren und mittleren Stände waren beinahe alle öffentlichen Lasten gewälzt, meist entbehrten sie des kostbaren Gutes der gesellschaftlichen und bürgerlichen Freiheit, und schon wegen ihrer abhängigen und gedrückten Lage waren sie der Verführung zu gröberen Sünden und Lastern vielfach ausgesetzt. Sie waren gebunden, unfrei in der umfassendsten Bedeutung dieses Wortes. Sie aus diesen Banden unwürdiger Knechtschaft zu erlösen; ihnen Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Freude, Frieden, Liebe, den Trost der Sühne und Vergebung, das Bewußtsein ihrer Menschenwürde und den frischen, frohen Lebensmuth, der aus demselben fließt, zu bringen; sie zur Theilnahme am Genusse der geistigen und sittlichen Güter einzuladen, welche dem Menschenleben erst einen dauernden Werth und eine höhere Würde verleihen; ihnen gleichen Antheil an dem unvergänglichen Inhalte unsres Daseins, wie den hierin bisher so bevorzugten höheren Klassen der Gesellschaft zu sichern: das war eine der vorzüglichsten Aufgaben des Lebenswerkes Jesu. Und um diese zu erfüllen, dazu bedurfte es seiner Hingabe in den Tod." — Man traut schier seinen Augen nicht, wie Schenkel in seinem historischen Charakterbilde die Befreiung der unteren und mittleren Stände von der Steuerlast, die Verbesserung ihrer abhängigen und gedrückten bürgerlichen Lage, die Beförderung ihres materiellen Wohlbefindens und ihrer politischen Selbständigkeit als den Zweck des Erlösungswerkes bezeichnet, für welchen Jesus, weil er denselben nicht auf dem Wege der offenen politischen Revolution, sondern auf sittlichem Wege erreichen wollte, in den Tod ging. — Aber wie konnte — so fragen wir unwillkürlich — sein Tod die Befreiung von solchen Lasten, die Erlösung im Sinne Schenkel's bringen? Der Verfasser giebt uns sogleich die nöthige Aufklärung darüber (S. 155): „Nur durch seinen Tod konnte das Hinderniß einer, der Bestimmung Israel's, wie der Völker überhaupt würdigen, Entwickelung beseitigt werden. Dieses Hinderniß war der starre Buchstabe der Satzung. Die Herrschaft des Buchstabens mußte Jesum tödten, um selbst mit ihm zu sterben. Er starb nach dem Buchstaben des Gesetzes verdientermaßen. Aber mit dem Tode zahlte er der Satzung ihre letzte Schuld. Sie konnte nur noch tödten,

den Gerechtesten, den die Jahrhunderte jemals sahen. Sie war leer, hohl, stumpf geworden. Aber er lebte fort in seinem Geiste, seinem Worte, seiner Liebe, seiner Wahrheit, in seiner von ihm zeugenden Gemeinde. Das jüdische Gesetz war durch seinen Tod gerichtet. Ein beseligender Lebensstrom floß aus dem von ihm vergossenen Blute in die Welt. So ward sein Tod ein Sieg der Freiheit und der Liebe, die Quelle einer neuen höheren Gerechtigkeit für Juden und für Heiden, ein Lösegeld für die Gefangenen in Israel und in der Heidenwelt. . . . Daß er sich nicht als der Vertreter der Vornehmen, der Reichen nnd Glücklichen wußte; daß er auf jede Zustimmung, jede Beehrung, jeden Beifall von dieser Seite unbedingt verzichtete; daß er nicht mehr und nicht weniger sein wollte, als der Helfer und Erretter derer, welche nirgends mehr ein hülfereiches Herz und eine rettende Hand fanden; daß sein Tod ein Tod im Dienste der Armuth, des Jammers, der tiefsten Verlassenheit und Verkommenheit war: das ist das göttliche Siegel, welches der Vater im Himmel selbst auf Jesu Wort, daß er sein Leben hingegeben habe als ein Lösegeld statt Vieler, gedrückt hat; darum schon ist der Name Jesus gerade auf den dunkelsten Blättern der Welt- und Völkergeschichte ein hellleuchtender Stern." —

Das ist Schenkel's Ansicht von der Erlösung Christi. Ist diese aber in den Evangelien begründet? Wie ist's nur möglich, Jesu eine solche Meinung von dem Gesetze des A. T. anzudichten, da Jesus doch dieses Gesetz als von Gott gegeben sah; da er doch ausdrücklich bekannte, nicht gekommen zu sein, um das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen; da er doch mit Ernst lehrte, daß, wer durch Moses und die Propheten sich nicht bekehren und bessern lasse, auch durch die Predigt eines Auferstandenen nicht werde vom Verderben gerettet werden? Und ist denn die Erlösung, welche Jesus gebracht hat, wirklich Nichts, als die Befreiung vom Gesetz und seinen lästigen Schranken? Steht sie nicht vielmehr in innigster Beziehung zu der Sünde und Schuld aller Menschen, für deren Sühne, nach einhelliger Lehre der Schrift und der gesammten christlichen Kirche, Jesus sein Leben als Lösegeld dahingegeben hat? — Das Gottesreich, lehrt uns aber Schenkel weiter, beruht in der Gemeinde und dem Gemeindeleben. Mit Priesterherrschaft und Satzungszwang hat es Nichts zu thun. Wenn Jesus erklärt, daß des Menschen Sohn auch ein Herr des Sabbaths ist, so hat er nach Schenkel, als der Vertreter ächter Menschenwürde und ewiger Menschenrechte, damit die Freiheit des Cultus proclamirt, indem er ihn als eine durchaus gleichgültige Ceremonie behandelt. — Das Gespräch Jesu mit der Samariterin ist nach Schenkel „als die erhabenste Schutzrede auf die Toleranz" zu bezeichnen. „Ob Jerusalem — ob Garizim, es ist im Grunde gleichgültig; die Religion der Menschheit und der edeln Menschlichkeit war gestiftet." Ja, nicht blos eine religiöse Toleranz Jesu findet Schenkel in diesem Gespräch, sondern auch eine sittliche, gegen die wir die ernstlichsten Bedenken aussprechen müssen, wenn Schenkel anerkennend bemerkt: „Wie mild behandelt Jesus die schweren Geschlechtsvergehungen des samaritanischen Weibes!" Während nach der evangelischen Darstellung Jesus dem Weibe tief ins Gewissen greift und sich ihr als den wunderbaren Herzenskündiger zu erkennen giebt, bewundert Schenkel nur „die Milde", mit welcher er ihre Vergehungen behandelt. Während Jesus im Evangelium sagt: „Wir (Juden) wissen, was

wir anbeten", und „das Heil kommt von den Juden", hat er nach Schenkel nur gesagt: „Ob Jerusalem, ob Garizim — es ist im Grunde gleichgültig", und „der wahre Gottesdienst" besteht in „der andächtigen Beschäftigung mit der Wahrheit und ihrer obersten Quelle". (S. 125.) — In dem Gleichniß vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30 ff.) ist nach Schenkel die tiefste und umfassendste Bedeutung des von Jesu gestifteten Gottesreiches zur Darstellung gekommen. Vor der Höhe dieses Standpunktes sind alle confessionellen Schranken gefallen, und als die wahre, zum ewigen Leben führende Religion erscheint die Religion der edeln, von allen Vorurtheilen des Bekenntnisses, des Standes, des Amtes, des Volksthums gereinigten Menschenliebe, der unbedingtesten Humanität. In diesem Gleichniß hat Jesus die Religion der Menschheit und Menschlichkeit heilig gesprochen; er hat sich in ihm als den Heiland aller Menschen erklärt; der Priester und der Levit dagegen — sie sind die unauslöschlichen Charakterbilder jenes herzlosen Bekenntnißeifers, der, während er für den todten Buchstaben streitet, das in Noth und Elend schmachtende Leben des Bruders gleichgültig dem Verderben überläßt, der über Juden, Türken, Heiden, Katholiken, Protestanten, Reformirten, Lutheranern u. s. w. vergißt, daß Gott den Menschen geschaffen und daß Jesus den Menschen erlöst hat. Die von confessionellen, feudalen, nationalen Vorurtheilen gereinigte Menschenliebe, sie ist — nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Jesu — der Weg zum ewigen Leben. (S. 126 f.) —

Damit sind wir nun bei dem Punkte angelangt, wo wir es vollständig begreifen, weßhalb Schenkel soviel Werth auf die „ächt menschliche Entwickelung" Jesu legt, und weßhalb er den Erlöser als bloßen Menschen will angesehen wissen. Engelhardt sagt (S. 124): „Jesus muß nun einmal ein idealisirter Schenkel sein, und so wird er denn bald degradirt, bald sublimirt, bald mit Liebe, bald mit Haß ausgestattet und zu einem Wesen umgestaltet, das allenfalls zu einem religiösen Agitator des 19. Jahrhunderts, nicht aber zum Stifter der christlichen Religion, noch zu der bescheidenen Rolle paßt, die ihm gebührt, wenn er Nichts war, als ein beschränkter und nicht guter Mensch." Denn wäre Jesus mehr als ein bloßer Mensch gewesen, so würde er ja für uns Gegenstand des Glaubens und der Verehrung sein müssen. Aber mit dem Glauben an einen über der Menschheit stehenden Gott und mit der Verehrung desselben hat nach Schenkel die Religion eigentlich Nichts zu thun. Das Schenkel'sche Christenthum ist zwar ein Cultus, aber ein Cultus des Göttlichen im Menschen selbst, des göttlichen Genius, der in dem Menschengeiste überall gegenwärtig ist; es ist die factische Anerkennung der Menschenwürde, die praktisch zur allgemeinen Menschenliebe wird; eine Schule der Humanität, in welcher die Menschen über ihren eigenen Werth und ihr persönliches Recht belehrt und aufgeklärt werden (vgl. S. 64). — Zwar ist diese Idee eines Cultus der Menschenvergötterung nicht neu; namentlich Feuerbach hat sie mit ebensoviel Geist, als Leidenschaftlichkeit verfochten, und bei Strauß haben wir dieselbe Idee in ihren wesentlichsten Zügen schon vorgefunden. Schenkel aber hat das Eigenthümliche, daß er diese Idee auch praktisch durchführen will und zur Grundlage seines frei-religiösen Gemeindelebens zu machen bestrebt ist. Mag Schenkel selbst sehen, wie weit er mit diesem Experiment in der evangelischen Kirche Badens Glück haben wird. Wir müssen aber vor Allem

dagegen den entschiedensten Protest einlegen, daß Schenkel den geschichtlichen, urkundlichen Jesus als Verkündiger und Träger dieser Idee darstellt. Von Allem, was Schenkel in diesem Sinne in sein Charakterbild Jesu hineingelegt und gedeutet hat, ist auch kein einziger Zug geschichtlich wahr. Wie die Evangelien von einem Jesus Nichts wissen, der ein beschränkter Mensch war, der während seiner kurzen öffentlichen Wirksamkeit fast ein Dutzend Entwickelungsstufen durchschreiten mußte, um zur Klarheit über sich und zu einem festen Entschluß zu kommen, der kein einziges eigentliches Wunder gethan oder an sich erfahren hat: ebenso wenig kennen sie einen Jesus, der nicht an eine besondere Offenbarung Gottes glaubt, nicht den himmlischen Vater als höchsten Gegenstand des Glaubens hinstellt, nicht für sich selbst, als den Mittler und Versöhner zwischen Gott und den Menschen, Glauben fordert, nicht auf das Jenseits, als das Ziel unseres Strebens und die Vollendung seines Reiches hinweist. Wenn wir auch die Evangelien nur insoweit anerkennen, als Schenkel es thut, und ihnen nur das entnehmen, was er als ächte geschichtliche Ueberlieferung selbst bezeichnet, so erhalten wir doch ein ganz anderes Bild Jesu, als das Schenkel'sche. Weil aber Schenkel seine psychologische Construction des Charakterbildes Jesu um jeden Preis als die ächt geschichtliche und mit den Evangelien übereinstimmende hat darstellen wollen, so hat er sich der größten Willkürlichkeiten in Bezug auf die Auslegung der evangelischen Berichte schuldig machen müssen. „Dadurch ist sein Buch für alle diejenigen, welche sein willkürliches und ungerechtfertigtes Verfahren nicht durchschauen, und was er giebt, für ächte Münze annehmen, ein gefährliches, für diejenigen aber, welche tiefer hineinblicken, ein unheimliches, unerquickliches und werthloses Buch." (Weidemann, S. 155.) — Und Engelhardt urtheilt über Schenkel's Wissenschaftlichkeit darum mit Recht (S. 195): „Wenn dem, was Schenkel thut, das Lob der Wissenschaftlichkeit zukommen soll, wenn jene Mißhandlung der Quellen, jenes Herumtasten auf gut Glück, jenes Verwerfen und Behalten, Leugnen und Behaupten, Deuten und Verdrehen, Zusetzen und Fortlassen — wenn das wissenschaftliche Verwerthung von Geschichtsquellen ist, wenn die Resultate solcher Operationen als «ächt geschichtliche» gelten sollen: dann ist es mit der Geschichts- und Quellenforschung überhaupt zu Ende." —

Das finden wir auch bestätigt, wenn wir noch auf die Tendenz des Charakterbildes achten, welche klar und deutlich hervortritt; es ist die der social-demokratischen Agitation. Fast auf jeder Seite ist die Rede vom armen gedrückten Volk, von Jesu dem Volksfreund, von den Jüngern, den Männern des Volks u. s. w. In den unteren Schichten des Volkes soll die Zukunft der Kirche liegen. So will das Buch der kirchlichen Agitation der Demokratie in Baden dienen; es ist ein kirchlich-demagogisches Pamphlet, eine feindselige Streitschrift gegen Kirchlichkeit und Orthodoxie. Alles, was von den Pharisäern Schlimmes gesagt wird: Verdammungssucht, Fanatismus, Heuchelei, gilt von den Kirchlichen der Gegenwart. (S. 72 f.) Deutlich genug hat Schenkel diese Tendenz seines Buches schon in der Vorrede ausgesprochen, wo er die theologischen Facultäten „meist Ableger einer erstorbenen Satzungslehre" nennt; selbst „die aufstrebende Jugend" hat sich zu seinem Bedauern „großentheils unter den Bann einer Ueberlieferung gestellt, die nicht besser ist als die, welche der Erlöser bis aufs Blut bekämpfte". (S. III.) Leicht erkennen

wir die Beziehungen auf die Gegenwart, wenn „die oberste Kirchenbehörde ein Damm gegen jede Reform, jeden Anhauch frischer religiöser Gedanken" (S. 66) genannt; wenn jede „Erscheinung und Form der Hierarchie und Orthodoxie" als „sittliche Schminke und religiöse Maske" bezeichnet wird (S. 92); wenn Schenkel „jedes satzungsmäßige Kirchenthum ohne sittliche Kraft und ohne geistiges Leben" eine „sittliche Pest für die Menschheit" nennt und mit Bezug auf die Gegenwart fortfährt: „Die Pharisäer sind dem Urtheil Jesu zufolge eine Schlangenbrut. Sie sind Kinder der Hölle, Mörder, Seelenmörder und Prophetenmörder; sie haben das Maß ihrer ruchlosen Väter erst recht vollgemacht, ihr Schicksal ist beschlossen. Der Weheruf Jesu ist noch nicht verklungen. Er trifft noch heute wie eine Posaune des Gerichts jedes auf die Satzungen der Ueberlieferung und auf die Herrschaft eines mit Vorzugsrechten ausgestatteten Klerus gegründete Kirchenthum". (S. 182.) Ebenso heißt es zum Schluß: „Hierarchen von der Signatur eines Kaiphas und Staatsmänner nach dem Charaktergepräge eines Pilatus schlagen Jesus Christus noch immer an den Pfahl des Kreuzes." (S. 234.) Am stärksten aber bricht dieser wilde Geist der Agitation hervor, wo Schenkel das Wort Jesu von der Sünde wider den heiligen Geist erklärt als die „Sünde theologisch-hierarchischer Verhärtung und Verstockung", als den „boshaften Fanatismus in seinem selbstsüchtigen, engherzigen und blinden Widerstand gegen den religiös-sittlichen Fortschritt, gegen die Erneuerung und Entwickelung auf dem kirchlichen Gebiete". Jene Sünde findet sich nach Schenkel „bei den starren und harten Vorkämpfern traditioneller Bekenntnißmäßigkeit, bei den Trägern und Vertretern des orthodoxen Satzungsglaubens". (S. 76 f.) — Daher lautet auch das scharfe Schlußurtheil, welches Luthardt über Schenkel's Buch fällt, also: „Das ganze Buch ist eine unwahre Heuchelei; das angebliche «Charakterbild Jesu» ist nicht Zweck, sondern Mittel, nur das Gewand, in welches der Geist der Agitation sich gekleidet hat, um in diesem ehrwürdigen Kleide seine leidenschaftlichen Reden an das Volk zu halten. Das Heiligste, was es in der Welt giebt, das Leben Jesu, wird mißbraucht zum Dienst einer wilden Parteipolemik, und die Gestalt unseres Herrn und Heilandes wird eine Maske für den Demagogen in der Kirche! Wahrlich, gegen dieses wüste Wesen des deutschen Agitators gehalten, sind die Franzosen Coquerel, Scherer, Colani ehrwürdig und ist selbst Renan fast liebenswürdig zu nennen." (S. 46.)

8. Doch Sie werden mir vielleicht den Vorwurf machen, daß ich zu einseitig und schroff, und darum ungerecht über Schenkel urtheile. Deshalb gestatten Sie mir wohl, daß ich auch von der andern Seite gewichtige Stimmen reden lasse, deren Urtheil womöglich noch strenger ist. Es ist zunächst Strauß selbst, der in seiner Schrift „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" auch Schenkel's Charakterbild Jesu zum Gegenstande seiner scharfen Kritik gemacht hat; die Hauptpunkte derselben erlaube ich mir Ihnen mitzutheilen. Auch Strauß erkennt, übereinstimmend mit der Evangelischen Kirchenzeitung, in diesem Werke Schenkel's eine Apostasie oder Ueberläuferei, und auf den Vorwurf einer Wahlverwandtschaft mit Professor Hengstenberg, den Holtzmann gegen Strauß erhebt, erwidert derselbe treffend (S. 214 f.): „Allerdings sind mir entschiedene Standpunkte

rechts oder links von jeher lieber gewesen, als charakterlose Vermittelungen, weil dort eine ganze und volle Ueberzeugung wenigstens möglich ist, während hier die inneren Widersprüche nur dem verborgen bleiben können, der mit Bewußtsein und Absicht die Augen zudrückt." Doch dies ist nur das Vorspiel einer Note. Die eigentliche Kritik des Charakterbildes in der Strauß'schen Kraftsprache folgt erst am Ende der Schrift als besondere Beilage. (S. 224 ff.) Hier erinnert Strauß zunächst an die durch Schenkel's Buch in Baden erzeugte Aufregung, an den Protest der 119 Geistlichen und an den Gegenprotest der von etwa 700 Liberalen besuchten Conferenz zu Durlach im Juli 1864, unter dem Vorsitz Bluntschli's. Dann hebt er hervor, daß Schenkel „bis dahin in seinen wissenschaftlichen Kundgebungen durchaus auf dem Boden des positiven Christenthums gestanden habe." Er erwähnt, daß vor kaum zehn Jahren der Verfasser des Charakterbildes Jesu mit Dr. Kuno Fischer in einen Streit verwickelt war, in welchem der jetzt Verketzerte als Ketzermacher, der kleine Lessing von heute sich als leibhaftigen Pastor Göze geberde, indem er diesen Docenten der Philosophie wegen angeblich unchristlicher Lehren der Oberkirchenbehörde als schädliches, ja verderbliches Mitglied der Universität bezeichnet und dadurch die Entfernung eines Mannes vom Katheder veranlaßt hatte, den jetzt die hohe Schule zu Jena unter ihre ersten Zierden rechnet.*) So sieht man nun den Denuncianten von damals jetzt selbst denuncirt, und Strauß hat es gern gesehen, daß Herrn Schenkel die Märtyrerpalme nicht zu Theil geworden ist, weil er sie wirklich nicht verdiente, weil er sie schon durch seine frühere Anklägerrolle verwirkt hatte. Er erwähnt, daß die Durlacher Vertheidiger Herrn Schenkel aus begreiflichen Gründen erst vom Jahre 1858 datiren, wo er im Agendenstreit zuerst als einer der Ihrigen aufgetreten ist. „In diesem Kampfe hatte Herr Schenkel seine Stellung genommen noch vor dem Systemwechsel in der Badischen Regierung, aber mit der richtigen Witterung, daß die kirchliche Reaction in diesem Lande keinen Boden und keine Zukunft habe; nachdem die geahnte Wendung erfolgt war, konnte der rührige Mann seine Thätigkeit in der neuen Richtung in immer weiterem Umfang entwickeln. So konnte er bald als der eigentliche badische Landestheolog aufgeklärten Antheils gelten. Im Bewußtsein dieser Stellung und um ihr eine noch breitere Grundlage zu schaffen, schrieb er sein «Charakterbild Jesu», das statt dessen seine kirchliche Stellung in ihren Grundfesten erschüttern sollte." — Nun folgt die Kritik des Charakterbildes selbst. „Neu in dem Buche, das so heftigen Widerspruch hervorrief, war höchstens die Form: halb Vorlesung für Gebildete, halb Predigt, stellenweise gewürzt durch jene schneidenden Töne, wie man sie in Ansprachen an Arbeiter zu vernehmen pflegt. Unter den Ergebnissen des Buchs, an denen man Anstoß nahm, ist kaum Eines neu und dem Verfasser eigen, fast alle sind längst von andern deutschen Theologen vorgetragen worden; insbesondere könnte man sagen, sie seien von Tübingen den Neckar hinunter nach Heidelberg getrieben, dort von Herrn Schenkel ans Land gezogen

*) Noch ausführlicher geht Strauß auf diese Sache in seiner Schrift ein: „Die Halben und die Ganzen", S. 6 ff.; ebenso auf den Streit Schenkel's mit Gervinus wegen der Deutschkatholiken, S. 31 ff.

und — freilich in etwas aufgeweichtem und verwässertem Zustande — seinem Bauwesen einverleibt worden. Doch daß wir ihm nicht Unrecht thun: in Einem Stücke weicht er schon in den Grundlagen von der Tübinger Kritik erheblich ab. Er hat sich nämlich von seinem Collegen Holtzmann (so hat sich dieser in Durlach selbst ausgedrückt) „das Resultat vollständigst garantiren" lassen, daß der älteste Bericht von dem Leben Jesu nicht, wie die Tübinger gemeint hatten, im Matthäus-, sondern zur Abwechslung im Marcus-Evangelium zu suchen sei." Seine Kritik schließt aber Strauß damit, daß er Schenkel geradezu den Vorwurf „der Halbheit und Zweideutigkeit" macht. „Oder Halbheit ist ein ungenauer Ausdruck: Herr Schenkel, sollte ich sagen, ist zu drei Viertheilen auf Seiten der Kritik, aber ein Viertheil findet er gerathen, dem Glauben noch einzuräumen, und so ist es seinen Anhängern, überhaupt dem aufgeklärten Mittelschlag (dem Philister würde ich sagen, wenn es nicht unhöflich wäre) eben recht. Man will sich nicht mehr beengt wissen durch die Schranken des strengen Kirchenglaubens; man wünscht bequemen Raum für seine wohlerworbene Verstandesbildung; im Uebrigen aber will man an dem bestehenden Kirchenwesen nicht rütteln, will seine Predigt über das Evangelium am Sonntag, seinen christlichen Festcyclus, sein Abendmahl nicht verlieren. Aber man dürfte sich täuschen. Wenn alles das in der evangeschen Geschichte nicht wahr ist, was der Verfasser des Charakterbildes preisgiebt, so ist noch viel weniger wahr; wenn Christus nicht mehr der Gottmensch, sondern nur noch ein göttlicher Mensch ist, so kann er nicht mehr Gegenstand unserer Anbetung, nicht mehr Mittelpunkt des Cultus bleiben, und wenn erst Alle in der Gemeinde die Vorstellungen des Charakterbildes sich angeeignet hätten, so müßte in der christlichen Kirche und ihren Einrichtungen ein Zusammensturz erfolgen, der die Durlacher Herren erschrecken würde." — Auch der Kritiker im Literar. Centralblatt (Jahrg. 1865, Nr. 2), der sich als einen Anhänger der „freieren Theologie" deutlich genug zu erkennen giebt und darum geneigt ist, Anhängern derselben zu empfehlen, „seien sie auch dieses Mal sonst noch so unbefriedigt geblieben", nicht „ohne ein Wort der Anerkennung" an diesem Buche vorüberzugehen, hat doch ein offenes Auge für die großen Fehler und Schwächen des Charakterbildes. Als die „hervorstechendste Eigenschaft" desselben wird zunächst „die Farblosigkeit und Verschwommenheit in der Darstellung seines Gegenstandes" genannt; sodann „die der rationalistischen Behandlung der evangelischen Geschichte eigenthümliche haltlose Halbheit und Unklarheit des Bewußtseins", die sich besonders „in der natürlichen Erklärung einiger Wunder" zu erkennen gebe, indem Schenkel „von dieser Erklärungsweise einen noch viel umfassenderen Gebrauch mache", als Renan selbst, den doch Schenkel deshalb mit der Note abfertigt, „er erneuere in vielen Beziehungen die Fehler der rationalistischen Periode". So hat „der Verfasser die Halbheit des rationalistischen Standpunktes auch auf die neuere Kritik der Quellen übertragen". —

9. Wir sind mit unserer Beurtheilung des Schenkel'schen Werkes eigentlich zu Ende. Sie werden aber gewiß erwarten, daß ich auch meine Ansicht über den in der evangelischen Kirche Deutschlands gegen Schenkel entbrannten Kampf offen ausspreche. Sie erinnern Sich, daß in dem kleinen

Ländchen Baden 119 gläubige Geistliche den Muth hatten, im vorigen Jahre in einem Protest an ihre vorgesetzte oberste Kirchenbehörde die Absetzung Schenkel's als Director des Predigerseminars in Heidelberg zu fordern. In diesem Protest heißt es: „Herr Dr. Schenkel leugnet die Menschwerdung des Sohnes Gottes; er leugnet die übernatürliche Geburt Jesu; er leugnet die Sündlosigkeit Jesu; er leugnet die Wunder Jesu, da ihm das Naturgesetz der höchste Maßstab ist, nach welchem die Thatsachen der göttlichen Weltregierung und Erlösung bemessen werden müssen; er leugnet die die Sünden versöhnende Kraft des Kreuzestodes Jesu; er leugnet die Thatsächlichkeit der Auferstehung Jesu, von welcher die ganze apostolische Verkündigung ausgegangen ist; er weiß Nichts von einer Himmelfahrt Jesu. Anstatt der Regierungsgewalt, die sich Christus durch sein Leiden und Sterben, durch seine Auferstehung und den Hingang zum Vater erworben hat, kennt er nur einen Geist Christi, der in der Gemeinde lebt; er leugnet die Wiederkunft Christi. Er weiß Nichts von einer Einsetzung der heiligen Taufe durch Christum; und dem heiligen Abendmahl spricht er nur die Bedeutung zu, welche ihm die Gemeinde geben will. Er erkennt in der heiligen Schrift nicht mehr eine göttliche Offenbarung; vielmehr stellt er dieses Buch in eine Reihe mit den übrigen menschlichen Schriftwerken." Mit diesem Protest richtete die Karlsruher Conferenz der 119 Geistlichen vom 24. Juni 1864 ein motivirtes Gesuch an den badischen Evangelischen Oberkirchenrath mit der Bitte: „Hohe Oberkirchenbehörde wolle sich bei der Großherzogl. Staatsbehörde dafür verwenden, daß Kirchenrath Dr. Schenkel seiner Stelle als Director des evangelischen Predigerseminars enthoben und letztere einem Manne übertragen werde, der mit seiner Lehre unzweideutig auf dem Boden des anerkannten Bekenntnisses der evangelisch-protestantischen Landeskirche steht." — Eine Gegenbewegung blieb natürlich nicht aus. Die Durlacher Conferenz am 13. Juli war die Antwort auf die Conferenz von Karlsruhe. In der Einladungsschrift hierzu heißt es unter Anderm: „Wie ist es denn möglich, daß Gespenster des 17. Jahrhunderts es wagen können, über die neue Welt mit den mit ihr aufs innigste verwachsenen Ideen und Begriffen zu Gericht zu sitzen! Ist es nicht etwas zu verwundern und zu entsetzen, wenn diese Fremdlinge unserer Zeit kommen, sich in unser Haus hereinsetzen und mit der ernsthaftesten Miene des guten Rechtes uns hinauswerfen wollen?" Drei Anträge kamen hier zur Verhandlung. Der erste, begründet von Professer Holtzmann, lautete: „Der gegen das «Charakterbild Jesu» von Schenkel gerichtete Protest eines Theils der badischen Geistlichkeit beruht dem größten Theil seines Inhalts nach auf wesentlichen Entstellungen, ist somit sachlich unbegründet und nur als Mittel einer Parteiagitation zu begreifen." Der zweite Antrag, motivirt vom Stadtpfarrer Schellenberg aus Mannheim, erklärte: „Der Protest gefährdet im höchsten Grade die protestantischen Grundsätze der Gewissens- und Lehrfreiheit und widerspricht insbesondere den positiven Gesetzen der evangelischen Landeskirche in Baden." Den dritten Antrag begründete Geheimrath Bluntschli aus Heidelberg: „Wenngleich die Conferenz jede gesetzlich bindende Formulirung des Bekenntnisses für gefährlich hält, so erkennt sie doch an, daß auch die protestantische Lehrfreiheit keine absolute, sondern durch die Natur und Geschichte des Protestantismus bedingte sei. Aber sie ist zugleich der Meinung: wenn sich ernste Zweifel erheben, ob nicht

ein Lehrer der protestantischen Kirche über die weiteren Grenzen der protestantischen Lehrfreiheit hinausgekommen sei und die Grundbedingungen der protestantischen Kirche mißachtet habe, so sollen diese Zweifel zu geordneter Verhandlung und Entscheidung derjenigen Organe gebracht werden, welche das kirchliche Gesammtbewußtsein darzustellen und die verfassungsmäßige Ordnung innerhalb der Kirche zu handhaben berufen sind. Sie spricht demgemäß ihre zuversichtliche Erwartung aus, daß der Oberkirchenrath den Unterzeichnern des Protestes die gebührende Zurechtweisung ertheilen werde." Bluntschli selbst hatte sich bei der Verhandlung dieser These darüber zu rechtfertigen, wie er seiner Zeit in Zürich den Sturm gegen die Berufung von Strauß habe unterstützen können; er meinte, dort habe es einen Professor der Dogmatik (!) betroffen, Schenkel dagegen wolle nur Jesum menschlich begreifen und diene damit dem Christenthum. Alle drei Anträge wurden nach kleinen Abänderungen angenommen. — Die Entscheidung des Oberkirchenraths selbst fiel nun im Sinne der Durlacher Conferenz aus. Das Gesuch der bekenntnißtreuen Geistlichen wurde vom Oberkirchenrath in einem ausführlichen Erlaß vom 17. August 1864 abgeschlagen und der Protest gemißbilligt, indem einerseits darauf hingewiesen wurde, die oberste Kirchenbehörde sei kein wissenschaftlicher Gerichtshof und darum nicht competent, über die wissenschaftliche Auffassung und den Standpunkt Schenkel's zu richten, andererseits die protestirenden Geistlichen zum Gehorsam gegen ihre vorgesetzte Behörde ermahnt und gewarnt wurden, durch ihr Auftreten Zwiespalt in der evangelischen Kirche Baden's hervorzurufen. Unter Anderm heißt es in diesem Erlasse: „Der Nachweis, daß Schenkel mit den Lehren der Bekenntnißschriften nicht im Einklang stehe, würde selbst im Falle des Gelingens nicht ausreichen, um die Berechtigung des Antrags zu begründen, denn diese Schriften seien nicht Glaubensgesetz in dem Sinne, daß jede Nichtübereinstimmung mit ihnen genügte, um einem Diener der Kirche die Berechtigung in derselben streitig zu machen. Die Freiheit der theologischen Forschung, sofern sie sich nur redlich bestrebe, „daß wir den Herrn Jesus, den Herrn der Herrlichkeit, besser verstehen lernen, als unsre Väter es vermocht haben", sei in ihrem vollsten Umfange, als Bedingung der Entstehung, wie der kraftvollen Entfaltung des Protestantismus anzuerkennen. Der geistige Bildungskreis der Gegenwart, die erweiterten Mittel der Forschung hätten ihre unabweisbaren Rechte, wenn es doch unleugbar sei, „daß die begriffliche Fassung, welche die alte Kirche ihrer Vorstellung von der Person des Erlösers gegeben hat, von dem lebenden Geschlecht nicht mehr unbedingt getheilt werden kann." — Der Bescheid des Oberkirchenraths vermochte nicht, die Protestgeistlichen zu überzeugen; der größere Theil derselben (72 an der Zahl) versammelte sich am 19. October zu Durlach; sie richteten eine Gegenerklärung an den Oberkirchenrath, worin sie ihre protestirende Stellung rechtfertigen und gegen den Erlaß vom 17. August ausführen, daß Schenkel die Schranken der evangelischen Lehrfreiheit als Diener der Kirche und als Seminardirector überschritten habe und daß die Grundsätze des Erlasses über den Bekenntnißstand der evangelischen Kirche Baden's nicht mit der Verfassung stimmen und zur Auflösung der Kirche führen. — Der Oberkirchenrath antwortete, nach einer Berathung mit dem Ausschusse der Generalsynode, am 10. November wiederum ablehnend und zurechtweisend; ohne sich auf den Inhalt der Erklärung einzulassen, wird dieselbe als

„unzulässig" zurückgegeben, „zumal in derselben außer manchen falschen Auffassungen unseres Erlasses nichts Neues vorgebracht werde". Für die „falschen Auffassungen" wird nicht ein Beweis beigebracht. Dafür spricht der Oberkirchenrath am Schluß des kurzen Erlasses die Drohung aus, daß er die Unterzeichner „für alle übeln Folgen ihres Schrittes verantwortlich erkläre". — Noch einmal wenden sich darauf die Protestgeistlichen in einer Eingabe vom 23. Januar d. J. an den Oberkirchenrath und verwahren sich zunächst aufs entschiedenste gegen die Beschuldigung der Behörde, daß sie eine auflehnende Stellung gegen die Kirche und ihre Behörden einnehmen. Sie weisen vielmehr ihre sittliche Pflicht und Berechtigung für ihre Schritte nach und legen die übeln Folgen, die der Kampf haben kann, denen zur Last, welche dem Umsturz in die Hände arbeiten, und besonders dem Manne, der seine Stellung als Lehrer der künftigen Geistlichen der Landeskirche so gänzlich verkannt und ein Buch, wie das „Charakterbild Jesu", in die Gemeinden geschleudert hat. Wichtiger ist noch der zweite Theil der Eingabe. Bekanntlich behauptete der Erlaß vom 10. Novbr. v. J., daß die Protestgeistlichen in ihrer Erklärung vom 19. Octbr. den Erlaß des Oberkirchenrathes vom 17. August mannigfach falsch aufgefaßt hätten. Die Protestgeistlichen erklären nun, daß sie es nur mit Freuden begrüßen könnten, wenn die Behörde ihre Besorgniß wegen der bedrohten Haltung des kirchlichen Bekenntnisses für unbegründet erklären würde, und stellen daher die Bitte: „Hochderselbe wolle geneigtest uns die einzelnen Punkte, die wir falsch aufgefaßt haben sollen, näher bezeichnen, und namentlich darüber sich aussprechen, ob die Bestimmungen der Kirchenrathsinstruction § 10 über die Lehre und den Bekenntnißstand, wie er in § 2 der Unionsurkunde, in den Erläuterungen desselben vom Jahre 1855 und in § 1 der neuen Kirchenverfassung gewahrt ist, als maßgebend für die Diener der Kirche vom Evangelischen Oberkirchenrath anerkannt, und gegen solche, welche sich einer Leugnung der im apostolischen Glaubensbekenntniß zusammengefaßten Grundthatsachen des Christenthums schuldig machen, angewendet, und hiernach auch bei der praktischen Heranbildung der künftigen Geistlichen zum Predigtamte verfahren werde." — Nach der badischen Verfassung hat nämlich der Oberkirchenrath in Gemeinschaft mit dem Synodalausschusse das Recht, Entschließungen zu treffen „über Entlassung von Kirchenbeamten und Untersuchungen gegen Geistliche wegen der Lehre" (§ 89), und die Kirchenrathsinstruction giebt für den Antrag auf Entlassung dies als maßgebend an: „ob derselbe (Geistliche) noch die Lehre von der Regierungsgewalt Christi in der Kirche des neuen Bundes, die er durch Leiden und Tod sich erworben, und dann durch Auferstehung und Hingang zum Vater davon Besitz genommen hat, und die Verpflichtung der Gläubigen, ihn als solchen zu erkennen, zu verehren und seine von ihm oder seinen Aposteln gegebenen Vorschriften als ein sie bindendes Gesetz zu erfüllen, beibehalte, oder diese durch entgegengesetzte Deutungen untergrabe und den Glauben an diese Regierungsgewalt desselben zu schwächen oder zu vernichten suche." (§ 10.) Verwickelter wird die Sache freilich dadurch, daß Schenkel nur als Universitätsprediger Kirchenbeamter, als Seminardirector aber vom Staate (Ministerium des Innern) angestellt ist, da das Seminar als mit der Universität verbundenes Staatsinstitut bezeichnet wird. Aber nach den Statuten des Seminars ist der Oberkirchenbehörde eine „angemessene

Einwirkung" auf Anstellung (also wohl auch Entlassung?) der Lehrer und Prüfung des Zustandes des Seminars eingeräumt. Darin hat auch der Protest und die Bitte der bekenntnißtreuen Geistlichen an den Oberkirchenrath seinen rechtlichen Grund. — Diese letzte Eingabe ist von Seiten des Oberkirchenraths unbeantwortet gelassen; in dem Bescheide jedoch, welchen der Oberkirchenrath den Diöcesansynoden unter dem 10. Februar zugestellt hat, erklärt er zwar, daß er die Ansichten Schenkel's nicht theile, doch solle über die etwaige Absetzung erst die Generalsynode von 1866 befragt werden und bis dahin jeder Streit ruhen. —

Mit diesem Schriftwechsel war aber die Sache lange nicht erledigt; im Gegentheil entbrannte jetzt erst recht der Streit zu helllodernder Flamme, die sich bald über das ganze evangelische Deutschland verbreitet und nicht blos die Geistlichen der deutschen evangelischen Kirche erfaßt, sondern auch schon die evangelischen Gemeinden entzündet hat. Die Frage in Betreff der verlangten Absetzung Schenkel's wurde zunächst den 26 evangelischen Synoden Baden's vorgelegt; 9 derselben stimmten dem Proteste bei und forderten Schenkel's Absetzung. Darin sah der Oberkirchenrath um so mehr einen Grund, Schenkel in seiner Stellung als Seminardirector zu belassen. — Die protestirenden Geistlichen veröffentlichten nun die Hauptactenstücke des ganzen Streits durch den Druck unter dem Titel „Actenstücke von der evangelischen Pfarrconferenz in Karlsruhe", 1864. Sie enthalten den Vortrag auf der Conferenz zu Karlsruhe von Pfarrer Schmitthenner, der das Schenkel'sche Buch einer Beurtheilung unterwirft, den Protest und die Eingabe an den Oberkirchenrath. Diese Actenstücke wurden nun mit den Erlassen des Oberkirchenrathes von den Protestgeistlichen an die obersten Kirchenbehörden des evangelischen Deutschlands mitgetheilt, so auch unterm 20. Novbr. 1864 an den Oberkirchenrath der evangelischen Kirche Preußen's. Dafür wurden die glaubenstreuen Geistlichen von der officiellen freisinnigen Presse Baden's als „Landesverräther", welche gegen die badische Landeskirche das „Ausland" (!) zu Hülfe rufen, verdächtigt. Wirklich sind auch Kirchenrath und Stadtdecan Roth und Stadtpfarrer Zimmermann von Karlsruhe officiell aufgefordert worden, sich über die Versendung der Actenstücke an auswärtige Consistorien zu rechtfertigen! — Der preußische Oberkirchenrath konnte sich natürlich nicht für competent halten, in diesem badischen Kirchenstreite zu interveniren und lehnte deshalb in einem Erlasse vom 8. Decbr. 1864 eine Entscheidung ab, wenn er sich auch in Betreff der Lehre entschieden gegen Schenkel erklärte.*) Dafür traten aber um so mehr

---

*) Der Wichtigkeit wegen theilen wir den Wortlaut dieses Erlasses an die Königlichen Consistorien hier mit: „Die Unterzeichner einer Bittschrift an den Badischen Evangelischen Oberkirchenrath in Angelegenheiten des Professors Dr. Schenkel zu Heidelberg haben unter dem 20. v. M. mittels gedruckter Zuschrift mehrere in dieser Sache ergangene Actenstücke ohne Unterschrift an uns eingereicht. Da wir Ursache haben, anzunehmen, daß eine gleiche Zusendung an sämmtliche Königliche Consistorien gerichtet ist, finden wir uns veranlaßt, uns zu diesen über den Standpunkt, welchen wir zu dieser Vorlage haben einnehmen müssen, auszusprechen. Der in Baden entbrannte Kampf betrifft nach dem, was darüber in die Oeffentlichkeit gelangt ist, die theuersten Güter der Evangelischen Kirche und kann möglicherweise Dimensionen annehmen, die weit über die Grenzen der Baden'schen Landeskirche hinausgehen; er betrifft nichts Geringeres, als die Fundamente des Evangelischen, ja des gemein-

die gläubigen Geistlichen Deutschlands mit einem entschiedenen Zeugniß für die Berechtigung jenes Protestes ein, zunächst gegen 200 Geistliche in dem benachbarten Würtemberg, dann 50 Geistliche Berlin's mit den General-Superintendenten an der Spitze.*) Ihnen folgten bald die übrigen Provinzen Preußen's mit ihren General-Superintendenten; auch unsere Provinz blieb nicht zurück; 523 Geistliche derselben, einschließlich einiger Candidaten, haben jene Adresse unterzeichnet, im benachbarten Pommern sogar mehr als 670. Ebenso hat der badische Kirchenstreit aus allen Provinzen und Hauptstädten unseres Landes, gleichwie aus Mecklenburg, Hannover, Böhmen, Oesterreich u. s. w. reichlich unterzeichnete Zustimmungsadressen an die protestirenden Geistlichen hervorgerufen. Auch der Mecklenburgische Oberkirchenrath hat sich in förmlicher Erklärung dem Protest der badischen Geistlichen angeschlossen. Bereits 5000 Geistliche Deutschlands ungefähr haben sich mit ihren zustimmenden Unterschriften für die badischen Protestgeistlichen erklärt. Gegenwärtig wird in Baden an einer Zusammenstellung sämmtlicher aus Deutschland eingegangenen Zustimmungsadressen, einschließlich der Namensunterschriften, gearbeitet; dieselben sollen in einer eigenen Schrift veröffentlicht und den Zustimmenden als Dankesausdruck für die brüderliche Theilnahme zugesandt werden. —

---

christlichen Glaubens, die historische Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift neuen Testaments, sowie Grundwahrheiten und Grundthatsachen des Heils, mit denen die evangelische Kirche stehen und fallen muß. Es hat daher nicht fehlen können, daß wir diesen über ein Glied unserer deutschen Evangelischen Kirche hereingebrochenen Zerwürfnissen mit schmerzlicher und fürbittender Theilnahme gefolgt sind. Indessen kann der Ausgang dieser Zerwürfnisse uns nicht zweifelhaft sein; wir hegen nicht nur den Wunsch, wir sind vielmehr der festen Zuversicht, daß unter der Leitung unseres hochgelobten Herrn und Heilandes die Evangelische Landeskirche Baden's vor einem unheilvollen Risse bewahrt bleiben, vielmehr wahrer Friede in sie zurückkehren wird durch Erneuerung des einträchtigen Bekenntnisses zu dem eingeborenen Sohne Gottes, seiner wunderbaren Geburt, seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, seinem unschuldigen, die Welt versöhnenden Leiden, seiner Auferstehung und Himmelfahrt. — So deutlich in dieser Beziehung unsere Stellung zu den ausgebrochenen Differenzen vor uns liegt, so sehr tritt uns auf der andern Seite die Nothwendigkeit entgegen, jeden Schein zu vermeiden, als ob wir in einer nicht zu unserer amtlichen Cognition gehörenden Sache, die wir ex professo zu untersuchen weder den Beruf, noch die Mittel haben, zu Gericht sitzen und das Verfahren der obersten Behörde einer Evangelischen Schwesterkirche billigend oder verwerfend unserm Urtheil unterziehen wollten. Wir haben deshalb nach Maßgabe dieser Erwägungen zwar unterlassen, den Urhebern jener Einsendung eine Antwort zu ertheilen, aber um so mehr uns gedrungen gefühlt, gegen die mit uns verbundenen kirchlichen Behörden uns hiermit auszusprechen und die Beweggründe unseres Verfahrens denselben mitzutheilen. Berlin, den 8. Decbr. 1864. Evangelischer Oberkirchenrath. Im Auftrage: Stahn." — Diesem Erlasse des preußischen Oberkirchenraths hat der badische sofort einen „berichtigenden" Artikel entgegengesetzt, in dem er behauptet, fest zu stehen im Glauben des Evangeliums von Christo, nur diesen nicht durch dienstpolizeiliche Maßregelungen schützen zu wollen; das Evangelium von Christo bedürfe auch dessen nicht, es könne jede wissenschaftliche Untersuchung aushalten.

*) Wir können uns nicht versagen, auch diese Adresse nach ihrem Wortlaut hierher zu setzen: „An die zum Kampfe gegen den Verfasser des sogenannten «Charakterbildes Jesu», Dr. Schenkel, Director des theologischen Seminars zu Heidelberg, verbundenen evangelischen Amtsbrüder im Großherzogthum Baden. — Gnade sei mit Euch

Allerdings hat es auch an oppositionellen Kundgebungen nicht gefehlt; denn die Gegenpartei war nicht unthätig. So hat der Unionsverein zu Berlin, unter dem Vorsitz des Dr. Krause, damals aus 156 Mitgliedern bestehend, am 21. Novbr. v. J. das Auftreten jener protestirenden Geistlichen als unstatthafte Auflehnung gegen die Obrigkeit erklärt. Aber selbst im Kreise der Gesinnungsgenossen hat dieser Schritt des Berliner Unionsvereins nicht allgemeine Billigung gefunden. So hat z. B. der evangelisch-protestantische Verein zu Greifswalde, welcher am 6. Januar d. J. das Programm jenes Berliner Vereins ziemlich vollständig acceptirte, am 3. Februar beschlossen, jener Resolution, welche den Geistlichen gegenüber dem einmal gethanen Ausspruche der Behörde unweigerlich zu schweigen empfiehlt, entschieden nicht beizutreten. — Eine Zersetzung der besser gesinnten Geistlichen Baden's wird von der Heidelberger Partei unter dem Aushängeschild des Friedens in neuester Zeit dadurch versucht, daß ein „wissenschaftlicher Predigerverein" gebildet werden soll, damit auf dem freien neutralen Boden der Wissenschaft die getrennten Geister sich finden und verständigen können. In der Einladung zu diesem Verein steht auch Schenkel unterzeichnet. Die positiven Geistlichen haben natürlich diesen etwas plumpen Kunstgriff nach Gebühr gewürdigt und zurückgewiesen. Sie konnten das um so eher thun, als sie bereits eine seit zwei Jahren bestehende wissenschaftliche „Prediger-Conferenz" auf dem Boden der heiligen Schrift und der reformatorischen Bekenntnisse besitzen. Wie sehr aber Schenkel selbst bei seinen eigenen Freunden discreditirt ist, geht daraus hervor, daß er nicht einmal in den Ausschuß jenes neugegründeten „wissenschaftlichen Predigervereins" gewählt wurde, was ihn nebst seinem Freunde Rothe so verdrossen haben soll, daß sie beide, wie man erzählt, aus dem Vereine, zu dessen Gründung sie selbst den ersten Anstoß gegeben hatten, ausgetreten sind oder auszutreten bereit stehen. Daher erklärt sich wohl auch die Notiz, die ein politisches Blatt brachte, daß höheren Orts gegen Schenkel der Wunsch ausgesprochen sein soll, freiwillig von der Stelle

---

und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesu Christo! Amen. — Seitdem Ihr den Euch durch Euer heiliges Amt gebotenen Kampf gegen den Irrgeist, der da leugnet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, aufgenommen habt, sind wir, die unterzeichneten Berliner Geistlichen, Eure Mitkämpfer gewesen im Geist und im Glauben und in der Fürbitte. — Wir bekennen mit Euch, daß kein Heil ist außer dem, der in Kraft seiner ewigen Gottheit sich selbst für uns dahingegeben hat und der als Herr und Christ am dritten Tage wahrhaftig auferstanden von den Todten, aufgefahren gen Himmel, sitzet zur Rechten des Vaters, von dannen er wiederkommen wird mit Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten, deß Reich kein Ende haben wird. — Wir verwerfen mit Euch die Irrlehren, welche Dr. Schenkel in seinem Buche „Charakterbild Jesu" im Widerspruche gegen das Bekenntniß allgemeiner Christenheit und unserer evangelischen Kirche Euren Gemeinden und der ganzen christlichen Kirche zu einem Aergernisse aufzustellen sich nicht gescheut hat, und beklagen es mit Euch, daß ein Mann, welcher die göttliche Autorität der heiligen Schrift verworfen hat, in dem wichtigen Amte eines Seminar-Directors, eines Lehrers und Führers Eurer künftigen Geistlichen, geduldet werden kann. — Von inniger brüderlicher Theilnahme an Euren Kämpfen und an Eurer Trübsal ergriffen, rufen wir Euch zu: Wachet, stehet fest im Glauben, seid männlich und seid stark. Unser Glaube ist der Sieg, welcher die Welt überwunden hat, und der in Euch ist, ist größer, denn der in der Welt ist. Berlin, am 20. December 1864." Folgen die Unterschriften.

eines Seminardirectors abzutreten, mit lebenslänglicher Beibehaltung seiner etwa 3000 Fl. betragenden Besoldung, daß derselbe aber bis jetzt hierauf nicht eingegangen sei. —

Um vorerst Ruhe zu haben, verweist der badische Oberkirchenrath, wie wir gesehen haben, auf die im nächsten Jahre zusammentretende General-Synode, und es gewinnt den Anschein, als ob diese Synode für das Geschick der evangelischen Kirche Baden's entscheidend werden wird. Alle Bewegungen nehmen daher schon jetzt einen für diese Synode vorbereitenden Charakter an. Während aber die Behörde glaubt, mit den Protestgeistlichen vorläufig fertig geworden zu sein, erhebt sich ihr ein unerwarteter Gegensatz in den Laien, dessen Umfang und Tragweite noch nicht ermessen werden kann. Die Bewegung unter den Gemeinden ist ganz unabhängig von derjenigen unter den Protestgeistlichen und von Letzteren nicht direct veranlaßt entstanden. Sie hat ihren Ausgang von zwei verschiedenen Seiten her genommen. Die Eine ging von officiellen kirchlichen Gemeindebehörden aus. Ihre Bitte richteten sie meistens dahin, daß Dr. Schenkel von seinem Amte entfernt und das Bekenntniß der Kirche geschützt werden möge. Auf diesem Wege sind bis jetzt gegen 100 Petitionen mit etwa 3000 bis 4000 Unterschriften eingesendet, oder durch Deputationen, namentlich dem Großherzog eingereicht worden. — Nach einem größeren Maßstabe aber ist eine ähnliche Petition angelegt, welche von 50 gläubigen Laien meistens aus dem badischen Oberlande ausgeht. An der Spitze des Aufrufs „An die lieben Mitgenossen der evangelischen Landeskirche Baden's" steht der in weiteren Kreisen bekannte Fabrikant Metz aus Freiburg, sodann Waisenhausvater Feigado aus Dinglingen, die Freiherren v. Böcklin und v. Gemmingen, mehrere Kirchenälteste u. A. Der Aufruf weist darauf hin, daß es sich in diesem Kampfe um die Wahrung des apostolischen Glaubensbekenntnisses für die badische Kirche handelt. Diese Petition hatte am 4. Mai gegen 9000 Unterschriften erlangt. Sie sollte von Metz und Feigado persönlich dem Großherzog überreicht werden; allein er nahm diese Männer nicht an, und so waren sie genöthigt, die Petition durch das Geheime Kabinet ihm zukommen zu lassen. —

Man kann sich leicht denken, welche Erregung dieser Schritt in den Kreisen der freisinnigen Partei, besonders in den großen Städten hervorgerufen hat. Mannheim, durch den Casinoscandal in neuester Zeit berüchtigt, giebt in der Bekämpfung dieser Petition, gegen die alle Hebel in Bewegung gesetzt werden, den Ton an; am 21. März hat in der Concordienkirche eine Gemeindeversammlung mit 80 gegen 3 Stimmen eine öffentliche Erklärung beschlossen, worin sie für die Glaubens- und Forschungsfreiheit der Protestanten in die Schranken tritt. Sie will zwar auch denen Duldung gewähren, welche noch an der herkömmlichen Form des Christenthums festhalten, verlangt aber für sich den Löwenantheil der Freiheit und erklärt, daß sie von dem „Recht, das wir bei unserer Behörde gefunden", „kein Haar breit weichen, sondern, wie der Apostel gebietet und unsere Väter gethan, in der Freiheit bestehen. Eine finstere Macht ist aus dem Grabe erstanden, will über unser Land hinschreiten und die aufkeimenden Saaten des Friedens evangelischer Aufklärung und Freiheit unter ihre Füße treten. Es ist der religiöse Fanatismus. Wir widerstehen ihm auch in der evangelischen Kirche im Namen unserer Väter, welche im Kampfe dawider Alles geopfert haben, im Namen unseres guten

kirchlichen Rechts" u. s. w. Mit dieser Erklärung wird nun in Stadt und Land Propaganda gemacht. — Ebenso hat in Heidelberg am 26. März eine Kirchengemeinde-Versammlung stattgefunden, in welcher namentlich Professor Holtzmann für Schenkel und die „freie Richtung" eintrat. Daß Holtzmann immer mehr in das Schenkel'sche Lager getrieben wird, erklärt sich mit aus der scharfen Zurechtweisung, die seine Beurtheilungen des Strauß'schen Lebens Jesu und sein theologischer Standpunkt in dem neuesten Buche von Strauß zugleich mit Schenkel erfahren hat. In seiner jetzigen Parteistellung adoptirt er auch leider immer mehr die gehässige Schenkel'sche Polemik gegen die gläubige Richtung. Ist das die Sprache eines Theologen, wenn er z. B. in seiner Ansprache sagt: „Der preußische Oberkirchenrath hat eine Schaar ergebener Pastoren gegen uns ins Feld geführt, die sich nicht wenig darauf zu gut thun, mit ihrem Zeugniß das Signal zur Säuberung des badischen Ketzernestes gegeben zu haben!" Oder wenn er gegen die Protestirenden erklärt: „Außer Stande zu sein, Andern übel zu thun, sie zu maßregeln und abzusetzen nach Herzenslust, das heißt nach dieser Logik, Verfolgung leiden, Schmach leiden, unterdrückt werden. Verhindert sein, Andere mit Füßen zu treten, das heißt nach dieser Logik: Hitze erdulden und unter dem Kreuze stehen!" —

Aus diesen Proben der Polemik eines Professors der Theologie können Sie leicht schließen, mit welchen Waffen von den Gebildeten und Ungebildeten in Baden der Kampf über die Heiligthümer der Kirche geführt wird. Besonders haben sich die freisinnigen Zeitungen Schenkel's und dieses ganzen Kirchenstreites in einer Weise angenommen, die uns in Verwunderung setzen könnte, wenn wir uns nicht erinnerten, daß Baden das Musterland demokratisch-constitutioneller Freiheit in Deutschland ist, und daß gerade Schenkel mit an der Spitze dieser demokratischen Bewegung Baden's steht, sowohl in politischer, wie in kirchlicher Beziehung, indem er bestrebt ist, die evangelische Kirche Baden's auf breitester demokratischer Grundlage zu reformiren. Daher das Interesse, das alle demokratischen Zeitungen an Schenkel's Sache nehmen; daher die Theilnahme, die für diesen Kirchenstreit nicht blos in allen evangelischen Gemeinden erregt ist, sondern auch außerhalb derselben Anklang gefunden hat, indem z. B. der religiöse Reformverein zu Frankfurt unter dem Vorsitz Ronge's sich zu Gunsten des Dr. Schenkel und gegen die protestirenden Geistlichen in Baden erklärt hat. Daher endlich die Anfeindungen und Verdächtigungen, welche von liberaler Seite gegen die gläubigen Geistlichen geschleudert werden, indem man sie für Finsterlinge erklärt, die ihre Gemeinden in der Barbarei des Mittelalters erhalten wollen, die sich anmaßen, als Ketzerrichter die freie Forschung der Wissenschaft zu unterdrücken, und Schenkel als Irrlehrer zu verdammen, womöglich einen Scheiterhaufen für ihn zu errichten bestrebt sind. —

Schon an dem Maßlosen solcher Beschuldigungen erkennen wir leicht, daß sie weit über das Ziel hinausschießen, ja daß die Gegner das Wesen dieses ganzen Streites vollständig verkennen. Fürs Erste bitte ich nämlich zu beachten, daß es sich in diesem ganzen Kirchenstreit durchaus nicht um Unterdrückung der protestantischen Lehrfreiheit und der freien Forschung in der Wissenschaft handelt, obgleich auch diese ihre nothwendigen Grenzen hat. Weder der Protest der badischen Geistlichen, noch irgend eine Adresse der übrigen Theologen Deutschland's hat verlangt, daß Schenkel als Professor der

Heidelberger Universität abgesetzt werde; abgesehen davon, daß das Schenkel'sche Charakterbild Jesu selbst nicht ein Werk im Dienste der theologischen Wissenschaft sein will, sondern von dem Verfasser selbst als Volksschrift für „das Bedürfniß der Gemeinde" bestimmt ist. Und welche Stellung die Wissenschaft gegen diese Schrift einnehmen muß, glaube ich Ihnen im Vorigen genügend dargelegt zu haben. Hier führe ich nur noch das Urtheil des Professors Beyschlag an, das derselbe in seiner auf dem Kirchentage zu Altenburg am 13. Septbr. 1864 gehaltenen Rede über den Werth und die Bedeutung des Schenkel'schen Buches fällt. Er sagt: „Sie erwarten vielleicht, daß ich diesen beiden (nämlich Strauß und Renan) noch Schenkel's Charakterbild Jesu zugeselle. Allein das Aufsehen, welches dieses Buch in seiner engeren Heimath — nämlich in Baden — erregt hat, scheint mir lediglich von dem Widerspruch herzurühren, der zwischen einer solchen für die Gemeinde geübten Schriftstellerei und der kirchenamtlichen Stellung des Verfassers waltet; im übrigen Deutschland kommt der Eindruck desselben gegen den der beiden Andern nicht in Betracht, und so darf ich mir wohl die Bezugnahme auf dasselbe ersparen." — Ebenso wenig aber handelt es sich in diesem Streite darum, etwa ein Ketzergericht über Schenkel zu halten und ihn als Irrlehrer zu verdammen, obwohl die evangelische Kirche und ihre Geistlichen das unbestrittenste Recht dazu haben; denn warum anders führen wir seit jenem denkwürdigen Reichstage zu Speier vom Jahre 1529 den Namen Protestanten, als weil wir das Recht und die Pflicht haben, gegen alle unevangelische und unbiblische Lehre sowohl außerhalb, als innerhalb der Kirche noch immerfort zu protestiren. Doch wir sollen tolerant sein, wird uns von den Gegnern vorgehalten. Nun gut, wir wollen es auch. Darum sagen wir, mag Schenkel für seine Person glauben, was er will, und schreiben, was er will, wie er es jetzt vor seinem Gewissen und dereinst vor Gott zu verantworten haben wird. Es sind schon größere und gröbere Irrlehren genug geglaubt und geschrieben worden. Aber mag Schenkel dann auch offen und wahrheitgemäß erklären, daß er nicht mehr auf dem Boden der evangelischen Kirche und ihrer Bekenntnisse steht, und sich nicht geriren, als ob er noch ein Glied der evangelischen Kirche sei. —

Damit kommen wir auf den Kernpunkt des ganzen Streites. Derselbe ist wesentlich kirchenrechtlicher Natur. Die evangelische Kirche Baden's steht nach ihrer Verfassung noch heute auf dem Grunde der evangelischen Bekenntnißschriften, und den obersten Rang unter diesen Bekenntnißschriften hat unbestritten das apostolische Glaubensbekenntniß. Da nun Schenkel in seinem Charakterbilde die Hauptlehren dieses apostolischen Glaubensbekenntnisses verwirft, so ist nur eine doppelte Möglichkeit: entweder muß er dahin wirken, daß die evangelische Kirche Baden's diese Bekenntnisse nicht mehr als bindend anerkennt und verwirft, oder er muß selbst aus einer Kirche scheiden, deren Bekenntnisse er nicht mehr theilt. Das Erstere hat Schenkel bisher nicht geradezu gethan, und es dürfte ihm auch, selbst wenn er diese Absicht haben sollte, wohl schwerlich gelingen. Es bleibt ihm also consequenter Weise nur das Zweite übrig, nämlich frank und frei zu erklären, daß er sich nach seiner Ueberzeugung nicht mehr zur evangelischen Kirche Baden's zählen kann. Am allerwenigsten darf aber die evangelische Kirche, wenn sie sich nicht selbst ruiniren will, es gestatten und stillschweigend mit ansehen,

daß Schenkel in einer so wichtigen und einflußreichen Stellung belassen wird, wie die eines Directors des Predigerseminars ist, wodurch die Bildung der ganzen jungen Geistlichkeit des Landes in seine Hand gelegt ist. Es handelt sich also hier nicht um akademische Lehrfreiheit; es handelt sich um den Charakter eines Instituts, welches zum unmittelbaren Dienst der Kirche durch Vorbereitung ihrer Diener auf das geistliche Amt bestimmt ist; es handelt sich um die Frage, ob in diesem Institut und damit in der badischen evangelischen Landeskirche überhaupt Christenthum oder Antichristenthum gelehrt und vertreten sein soll. In dem Gutachten über Dulon hat Schenkel selbst nach den Rechtsgrundsätzen der Kirche die Frage über sein ferneres Verbleiben im Predigerseminar klar und bündig entschieden, das ist kein Zweifel. Daher ist auch der Protest der badischen Geistlichen, der die Absetzung Schenkel's als Seminardirector fordert, nicht blos vollständig berechtigt, sondern es ist nur ein Beweis von dem traurigen Nothstande der evangelischen Kirche in Baden und von der Ohnmacht der obersten Kirchenbehörde daselbst, daß diese Absetzung nicht schon längst erfolgt ist. —

Hören wir noch andere Stimmen, die unser Urtheil in dieser Sache bestätigen: Kirchenrath und Stadtdecan Roth in Karlsruhe, der den Protest nicht unterzeichnet, hat an die Diöcesansynode von Karlsruhe die Frage gerichtet: „Kann der Verfasser des Buches «Das Charakterbild Jesu» Vorstand und Lehrer des evangelischen Predigerseminars in Heidelberg sein?" Er selbst beantwortet die Frage, nachdem er die Hauptstellen, aus denen hervorgeht, daß Schenkel die Auferstehung Jesu leugnet, den Hauptstellen der apostolischen Aussagen gegenübergestellt, mit einem entschiedenen Nein, und stellt den Antrag auf Enthebung Schenkel's von seiner Stelle als Seminardirector und, bis dies geschehen, Entbindung der Seminaristen vom Zwangsbesuch der Schenkel'schen Collegien und Uebungen. Sein eigenes Urtheil spricht er geradezu dahin aus, daß Schenkel von seinem Amte zu entfernen sei, „zu dem er so wenig geeignet ist, als ein Christusgläubiger Geistlicher zu einer Directors- oder Lehrerstelle an einem jüdischen Rabbinerseminar". — In dem Schreiben eines Juristen an den Herausgeber der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung (1865, Nr. 7, S. 112) lesen wir: „Es fragt sich hier ganz einfach, ob ein Mann, der, wie Schenkel dies in seinem «Charakterbild Jesu» thut, das Versöhnopfer unseres Herrn Jesu Christi, dessen Auferstehung und Himmelfahrt leugnet, also mit drei Hauptsätzen des apostolischen Glaubensbekenntnisses in Opposition tritt, das Amt eines Seminardirectors in der christlichen Kirche verwalten kann, ob er es namentlich nach der badischen Kirchenraths-Instruction kann, welche in § 10 den Glauben an die durch Leiden und Tod sich erworbene und dann durch seine Auferstehung und seinen Heimgang zum Vater in Besitz genommene Regierungsgewalt Christi in der Kirche des neuen Bundes zur Voraussetzung hat. Ich halte dafür, daß die Verneinung dieser Frage auf flacher Hand liegt und das Verlangen der 119 bekenntnißtreuen Pfarrer, daß dieser Mann von seiner amtlichen Stellung entfernt werde, ein ebenso berechtigtes ist, wie es das einer Bürgerschaft sein würde, wenn etwa der Magistrat einen Giftmischer als Apotheker concessionirt oder einen Dieb als Nachtwächter angestellt hätte; und es hat der, meiner Ansicht nach, dem klaren Buchstaben jener Instruction widerstreitende Abschlagsbescheid des Oberkirchenraths mich auf das tiefste empört." — Noch eine gewichtige Stimme wollen wir anführen.

Es ist der Geheimrath Freiherr v. Wöllwarth, der frühere Director des badischen Oberkirchenraths, einer der angesehensten Juristen, der in einem Schriftchen, „Gedanken über das Charakterbild Christi“ u. s. w. (Stuttgart, 1865), für die gute Sache der Protestgeistlichen eingetreten ist. In seiner früheren Stellung hatte er besonders zur Berufung Schenkel's mitgewirkt und bekennt offen, daß Schenkel als der „positiven sogenannten orthodoxen Partei“ angehörig berufen worden sei. Die jetzige Stellung Schenkel's zu Bibel und Bekenntniß hält er ganz unverträglich mit seiner Stellung als Seminardirector der unirten evangelischen Kirche Baden's. „Drängte ihn sein Gewissen, mit der noch bestehenden Grundlage der Kirche, in welcher er zur Zeit auch als Universitätsprediger noch steht, zu brechen, so stand ihm frei, aus Amt und Kirche zu treten und als Reformator eine neue zu gründen.“ Dem jetzigen Oberkirchenrath muß er sagen, daß er mit Unrecht Schenkel noch die Lehre von der Regierungsgewalt Christi zuschreibe, welche § 10 der Kirchenraths-Instruction als unerläßlich von jedem Diener der Kirche fordert, da diese Regierungsgewalt „sich auf die Gotteseigenschaft Christi stützt und daher derjenige, welcher diese letztere bestreitet, gerade auch gegen sie selbst ankämpft und sie zu entkräften beiträgt“. Den Protest und das Gesuch der Geistlichen um Entfernung Schenkel's vom Seminar, „in welchem er fortan, wenn er nicht zu seiner alten Glaubensüberzeugung zurückkehrt, nur Heuchler für den Dienst unserer evangelischen Kirche erziehen könnte“, hält der Verfasser „in ihrem vollen Recht“. —

10. Doch genug von diesem traurigen und unerquicklichen Streit. Noch scheint uns aber nothwendig, zum Schluß eine Vergleichung der drei neuesten Darstellungen des Lebens Jesu von Strauß, Renan und Schenkel zu geben und die Frage zu beantworten, welchen Gewinn wir auch aus diesen negativen Bestrebungen der evangelischen Kritik und Geschichte für uns ziehen können.*) — Alle drei Darstellungen haben in ihren Ausgangspunkten, ihrer Auffassung des Lebens Jesu und in ihren Tendenzen viel Gemeinsames, was auf Strauß als den eigentlichen Urheber dieser Behandlungsweise zurückzuführen ist; nur daß Strauß seinen Standpunkt mit größerer Klarheit aufgefaßt und mit tieferer Wissenschaftlichkeit und Consequenz durchgeführt hat. Zunächst sehen wir, daß alle drei gleiche Ausgangspunkte haben und bei Feststellung dessen, was sie in den Evangelien als historisch gelten lassen, im Wesentlichen von gleichen Grundsätzen geleitet werden. Strauß hat hier mit seiner ersten kritischen Darstellung des Lebens Jesu die Bahn gebrochen und ist derselben auch in seinem neuesten Leben Jesu, und zwar noch strenger, besonders in der Frage über die Aechtheit des Johannes-Evangeliums, treu geblieben. Renan und Schenkel folgen ihm zwar nicht Schritt für Schritt; denn sie schrecken zurück vor der furchtbaren Consequenz, mit der Strauß durch seinen mythischen Apparat den größten Theil der evangelischen Geschichte verdampfen läßt; im Ganzen sind aber auch für Renan

*) Die in mancher Beziehung jenen drei Darstellungen verwandte Schrift von Theodor Keim, „Der geschichtliche Christus. Drei Reden“ u. s. w. (2. Aufl., Zürich 1865), wird in der zweiten Beilage besprochen werden.

und Schenkel die Ausgangspunkte dieselben, wie für Strauß, mit dem sie daher auch an allen entscheidenden Punkten zusammentreffen. Ihre gemeinsamen maßgebenden Grundsätze sind der dogmatische — die Ablehnung alles Wunderbaren in dem Leben Jesu — und der kritische — die Annahme einer unzureichenden Beglaubigung der evangelischen Berichte als geschichtlicher Urkunden, also die Voraussetzung ihres legendenartigen, mythischen Charakters. Mittels dieser beiden Principien wird nun in der Auffassung des Lebens Jesu mit seiner menschlichen Natur Ernst gemacht und die geschichtlich-natürliche Auffassungsweise in aller Strenge durchgeführt. Nur zeigt sich auch hier der Unterschied, daß Strauß am consequentesten seinen Standpunkt in der Auffassung des Lebens Jesu durchführt und fast alles Wunderbare als mythisches Beiwerk von dem Leben Jesu ausscheidet; daher bei ihm auch verhältnißmäßig der kleinste geschichtliche Rest des Lebens Jesu zurückbleibt. Renan giebt uns als Ersatz dafür eine novellenartige Ausschmückung des Lebens Jesu aus seiner eigenen dichterischen Phantasie; Schenkel dagegen sucht uns in seiner psychologischen Construction mit Willkür, aber mit möglichster Anpassung an die evangelischen Berichte ein Bild der menschlichen Entwickelung Jesu zu geben. — Ebenso finden wir auch in der Tendenz bei allen Dreien viel Gemeinsames. Die drei neuesten Darstellungen des Lebens Jesu sind nicht für Theologen oder für die gelehrte Welt, sondern für das größere Publikum, für die Gemeinde geschrieben. Am weitesten hat sich dabei Renan den Kreis seiner Leser gedacht; er hat sein Buch zur Anregung und Unterhaltung geschrieben und bietet die fertigen Resultate seiner Forschung in möglichst ansprechender, piquanter Form dar; besonders geschieht dies in der zweiten kleineren Ausgabe, die vorzugsweise für das Volk bestimmt ist; denn hier wendet sich Renan an die „Armen nnd Bedrängten der Welt, an diejenigen, welche Jesus am meisten geliebt hat". Ihm kommt es vor Allem darauf an: die Masse soll sich von den bestehenden Autoritäten lossagen, die Kirche verlassen, der allgemeinen Religion der Humanität und Freiheit zueilen. Das ist „das Paradies der Zukunft", welches Renan durch sein Leben Jesu mit vorbereiten will. — Auch Schenkel's Charakterbild ist nicht für Theologen, sondern für die Gemeinde geschrieben, um dem tiefen Bedürfniß der Zeit nach einer ächt menschlichen, geschichtlichen Darstellung des Lebensbildes Jesu entgegenzukommen. Daher appellirt Schenkel von der kirchlichen Autorität an die öffentliche Meinung, von den Theologen an das Volk und die Gemeinde, um durch sein Charakterbild die Verwandlung der historischen Kirche in eine freie Gemeindebildung auf der Grundlage gemeinsamer religiöser Ueberzeugung befördern zu helfen. — Strauß endlich wendet sich an einen höheren Leserkreis, die Gebildeten und Denkfähigen im Volke. Er will eigentlich das Christenthum ganz beseitigen und an seine Stelle eine Weltansicht setzen, die mit Ablehnung aller übernatürlichen Hülfen den Menschen auf sich selbst und auf die natürliche Ordnung der Dinge stellt; seine Losung ist daher „die Befreiung der Geister von dem religiösen Wahn", seine Hauptsorge für „eine rein humane Bildung des Volkes". So sehen wir bei Strauß auch die Tendenz am entschiedensten und klarsten ausgesprochen.

Darin sehen wir aber auch den Gewinn, den wir aus diesen neuesten Darstellungen des Lebens Jesu für uns ziehen können. Das fast gleichzeitige Erscheinen dieser Schriften und die rasche Verbreitung, welche sie gefunden

haben, giebt uns eine klare Einsicht und einen deutlichen Beweis von dem tiefen Zwiespalt, welcher zwischen dem biblisch-christlichen Gottesbewußtsein und dem modernen Weltbewußtsein bei Tausenden, besonders in den Kreisen der Gebildeten stattfindet; von dem Gegensatz zwischen dem Glauben an einen persönlichen lebendigen Gott, der über der Welt ist und in ihr sich offenbart, und derjenigen Weltanschauung, welche das Göttliche nur wirksam in der Form von Naturkräften anerkennt und deshalb jede übernatürliche Offenbarung Gottes leugnet. Unsere drei Schriften stellen sich nun mehr oder weniger entschieden auf die Seite der modernen Weltanschauung. Sie legen Zeugniß ab von dem allgemeinen Streben nach Emancipation, und zwar nicht blos des einen Menschen von der Herrschaft des andern, sondern auch von der Unterordnung des menschlichen Willens unter den göttlichen. Die moderne Weltanschauung bedarf keines persönlichen Gottes mehr. Nach ihr ist der Mensch sein eigener Gesetzgeber und Richter in seinem Gewissen oder Selbstbewußtsein; denn nach der pantheistischen Weltanschauung kommt ja der unpersönliche Gott nur in dem Geiste des Menschen zum Bewußtsein seiner selbst. So ist denn auch den Modernen das Bewußtsein der Sünde, das Bedürfniß nach Erlösung und Gnade verschwunden; was der Mensch aus sich selbst macht, ist sein Recht und sein Verdienst, oder seine Schuld und sein Schade; einen höheren Richter braucht er nicht zu fürchten. Das ist aber die Moral, die auch keinen Erlöser braucht. In diesem Sinne ist die Umwandlung des Christenthums zur Humanitätsreligion das Losungswort der Zeit und auch das Losungswort unserer neuesten Darsteller des Lebens Jesu. Darum mußten sie aus dem Leben Jesu Alles entfernen, was von dem Eingreifen einer höheren Weltordnung in unsere natürliche Welt zeugt und was Jesu selbst eine höhere Autorität verleihen würde, vor welcher die auf ihre eigene Weisheit vertrauende, mündig gewordene Welt sich eben nicht beugen mag. Mit der Leugnung des Göttlichen in Christus ist der Anfang zur religiösen Lossagung von ihm gemacht; denn ist Christus ein bloßer Mensch gewesen, so ist es thöricht an ihn zu glauben, oder gar zu ihm zu beten. Man ist aber auch bei der rein menschlichen Auffassung des Lebens Jesu, wie wir in den drei neuesten Darstellungen gesehen haben, bereits dahin gelangt, daß man in Jesus auch nicht mehr den sittlich-reinen und vernünftigen Menschen findet. Das ist die dunkle, schauerliche Tiefe, welche in diesen neuesten Lebensbildern Jesu sich gähnend aufthut, und darin liegt zugleich nach der negativen Seite der Gewinn, den wir aus diesen Schriften ziehen können, daß wir diesen dunkeln Abgrund als das eigentliche Ziel erkennen, wohin jene Anschauung führt.

Andererseits können wir aber auch einen positiven Gewinn aus jenen Lebensbildern entnehmen. An diesen neuesten Darstellungen des Lebens Jesu wird es nämlich deutlich, daß weder die lebendigste Phantasie, noch der schärfste Verstand, weder die umfassendste Gelehrsamkeit, noch die feinste Combinationsgabe, weder Talent, noch Fleiß an die Stelle des in den Evangelien gezeichneten Christusbildes ein anderes zu setzen im Stande sind, das auch nur den allgemeinsten sittlichen und religiösen Anforderungen zu genügen vermöchte. Daß unsere drei Verfasser nicht blos das alte Gebäude niederzureißen, sondern auch den Versuch eines Neubaues gemacht haben, dürfen wir in gewissem Sinne schon als eine Anerkennung dafür ansehen, daß selbst das moderne

Weltbewußtsein einen Christus nicht ganz entbehren kann. So viel können wir aber nach dem vergeblichen Aufwande so großer und vielseitiger Kräfte schon jetzt mit Zuversicht vorhersagen, daß die mythische Erklärung des Lebens Jesu nicht mehr Glück machen wird, als einst die natürliche der Nationalisten, welche jetzt selbst von Strauß und Schenkel mit einem wehmüthigen Lächeln bespöttelt wird. — Gewiß ist für uns, daß weder Strauß, noch Renan, noch Schenkel den großartigen Bau der christlichen Kirche in seinen Fundamenten erschüttern werden, von dem ihr großer Baumeister selbst geweissagt, daß selbst die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden; aber mahnen sollen sie uns, daß wir als die Hüter dieses Heiligthums uns nicht in träge fleischliche Sicherheit wiegen lassen, sondern allezeit wachsam und kampfbereit sein sollen zur Vertheidigung des uns anvertrauten Schatzes.

Darum möchte ich uns Allen, die wir im Dienste des Evangeliums, in der Kirche oder in der Schule, gegen jene moderne Weltanschauung mit den Waffen des Geistes anzukämpfen haben, das Wort des großen Kirchenvaters Athanasius in Erinnerung bringen, dessen Wahlspruch war: „οὐ πρέπει τῷ καιρῷ δουλεύειν, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ“ (es geziemt sich nicht [für uns], dem Zeitgeiste zu dienen, sondern dem Herrn). Dazu ist vor allen Dingen nöthig, daß wir uns je länger je mehr in die Geheimnisse der christlichen Lehre vertiefen und vorzüglich in die Tiefen ihrer Fundamente einzudringen versuchen. Diese Fundamente sind aber die Evangelien, die theuersten Kleinode unserer christlichen Kirche; in dieser Fundgrube müssen wir immer aufs Neue und immer tiefer graben; aus diesen vier Strömen des Paradieses fort und fort das lebendige Wasser schöpfen, das ins ewige Leben quillt. —

Nachtrag. — Bald nachdem dieser Vortrag gehalten war, erschien eine neue Schrift Schenkel's: „Die protestantische Freiheit in ihrem gegenwärtigen Kampfe mit der kirchlichen Reaction“ (Wiesbaden 1865; das Vorwort datirt vom Palmsonntage d. J.). Diese „Schutzschrift“ soll eine Berufung sein „von den gehässigen, unberufenen, unbefugten Glaubensgerichten der in ihren Interessen vermeintlich bedrohten geistlichen Zunftgenossen, welche ohnmächtige Theaterblitze gegen mich entsenden, anstatt zur Rüstung Gottes zu greifen“ (!) „auf das große und heilige Volksgericht des öffentlichen christlichen und protestantischen Gewissens“. (S. V.) So spricht Schenkel schon in dem Vorwort seinen bittern Ingrimm gegen die gläubigen Geistlichen aus, ebenso wie er seinen demokratischen Gewissensstandpunkt aufs Neue proclamirt. Die Schrift selbst handelt in 14 Abschnitten über einzelne Punkte, welche in der letzten Zeit vorzugsweise Gegenstand des Streits und Angriffs geworden sind: „die kirchliche Reaction, die kirchliche Restauration in Baden, Kampf und Sieg der evangelisch freien Richtung, die freie Theologie und die freie Gemeinde, der Kampf um Christus, die Autorität der heiligen Schrift, die Offenbarung und das Wunder, die Gottheit Christi, die Auferstehung Jesu, Jesus, der Freund des Volkes, das Bild Jesu im Lichte der Geschichte, der Angriff auf die Lehrfreiheit, die angebliche Apostasie und der Weg zum kirchlichen Frieden“. —

Zwei Reihen von Vorwürfen sind es besonders, gegen die Schenkel sich zu vertheidigen sucht, die gegen seine praktische kirchliche Wirksamkeit in Baden gerichteten, und diejenigen, welche man auf Grund seines „Charakterbildes Jesu" wider ihn erhoben hat. Die erstere Reihe von Vorwürfen will Schenkel besonders in den ersten Abschnitten seiner Schrift entkräften, woraus wir nur das Wichtigste hervorheben, um dann genauer auf Schenkel's Vertheidigung seines „Charakterbildes" eingehen zu können. — Den Begriff des „Protestantismus in der umfassendsten Bedeutung des Wortes" erklärt Schenkel so (S. 5): „Wir verstehen darunter die freie Selbstbestimmung der Völker und der Individuen, zunächst in der innersten Wurzel der Persönlichkeit, dem Gewissen und Glauben", „die freie Selbstbestimmung in allen Erscheinungen des öffentlichen Lebens, in Staat und Gesellschaft, in Sitte und Gesetz, in Wissenschaft und Kunst." Hierin stimmt Schenkel jetzt ganz mit dem überein, was die freie Gemeinde lehrt (vgl. Baltzer's Ansicht über das Wesen des Protestantismus in der ersten Beilage). Von diesem wahren Wesen des Protestantismus ist aber die protestantische Theologie nach Schenkel auf Abwege gerathen; sie „hat das Christenthum als ein System von Lehrsatzungen aufgefaßt und ein Papstthum des überlieferten Bekenntnisses aufgerichtet, in seiner Art nicht minder engherzig und verfolgungssüchtig als das römische". (S. 20.) Ja, „allmälig ist das Christenthum eine Institution zur Verpfründung und Verherrlichung der Priester, eine Beruhigungs- und Versicherungsanstalt für des Ablasses bedürftige Sünder geworden"! (S. 276 f.) Wahrlich, Strauß und Baltzer werden sich mit Vergnügen von dem Großherzoglich Badischen Kirchenrath 2c. in der Erfindung von eben nicht schmeichelhaften Ehrentiteln für die christliche Kirche übertroffen sehen! —

Natürlich ist „die freie Selbstbestimmung der Völker und der Individuen", worin Schenkel das wahre Wesen des Protestantismus findet, mit einem „System von Lehrsatzungen" und dem Festhalten „des überlieferten Bekenntnisses" nicht vereinbar. Danach müßten wir glauben, daß Schenkel ein Gegner bestimmter Lehrsatzungen und fester Bekenntnisse überhaupt sei, wie dieser Gegensatz zu den kirchlichen Bekenntnissen ja einer der Grundtöne auch dieser Schrift ist, der in den verschiedensten Variationen wiedertönt. Eine kleine bei Weitem nicht vollständige Blumenlese solcher polemischen Kraftausdrücke Schenkel's wollen wir hier zusammenstellen, um zugleich die Streitmanier Schenkel's, die auch das Schimpfen als Waffe nicht verschmäht, kennen zu lernen. „Der unter der Maske der Frömmigkeit versteckte eigensüchtige Pharisäismus", „der orthodoxe splitterrichterliche Fanatismus", die „mit ihrem Netze die Freiheit der Völker immer enger umstrickende kirchliche Reaction", „die alles frische Geistesleben durch den Eishauch des Buchstabens und der Formenknechtschaft ertödtende Hierarchie", das „satzungsmäßige Kirchenthum, das ohne selbständige Ideen und ohne schöpferische Kraft mit Hülfe äußerer günstiger Umstände den protestantischen Gemeinden auferlegt", das „verfolgungssüchtige Kirchenthum, das gegenwärtig zu Ketzergerichten und Bannflüchen seine Zuflucht nimmt, statt zu wissenschaftlicher Untersuchung und guten Gründen, das mit leidenschaftlichen Protesten und Proscriptionslisten, anstatt mit dem Geiste christlicher Mäßigung und Liebe den Gegner zu überwinden sucht" — dies sind einzelne Proben jener Kraftausdrücke, mit denen Schenkel wider seine Gegner zu Felde zieht. Und doch verfällt Schenkel trotz seines erbitterten Hasses gegen kirchliche Be-

kenntnisse in denselben von ihm aufs heftigste bekämpften Irrthum, wenn er behauptet, auf Grund des Gemeideprincips und der Gewissensfreiheit sei schon jetzt eine zeitgemäße neue Symbolbildung, wenn auch zunächst nur für Baden, anzustreben. „Ein neues, kurzes, das Wesen des Gemeindeglaubens in wenigen einfachen Sätzen zusammenfassendes Bekenntniß wird vielleicht bald an der Zeit sein; dasselbe wird dann ein neues Zeugniß des christlichen Glaubens sein, der in der Gemeinde lebt. Jetzt ist die Zeit dazu noch nicht da; das Neue ist erst im Werden, das Alte noch in der Auflösung begriffen, und bevor die Kirche zur Glaubenseinheit in der allereinfachsten Form ihres Ausdrucks zurückkehren kann, muß erst das Gemeindeprincip zu allgemeiner Anerkennung gelangt und der herkömmliche Lehrzwang völlig aufgegeben sein.“ (S. 77.)

Die „Restauratoren des Bekenntnisses und Kirchenthums“ werden von ihm jedoch „als entartete Söhne des Protestantismus betrachtet“. (S. 250.) — In der Kirche Schenkel's aber dürfen die „Torquemada“, die „Hochstraten des 19. Jahrhunderts“, keinen Raum mehr finden; nicht „eine äußerlich angepinselte kirchliche Bekenntnißfrömmigkeit“, darf in ihr herrschen; nicht „zornmüthige Eiferer und polternde Heißsporne, die statt liebend die Bildungselemente der Zeit in sich aufzunehmen, die gesammte Cultur als des Teufels Werk abkanzeln“, dürfen in ihr als Prediger auftreten; nicht „Männer der todten Satzung, vergiftet mit theologischem Hasse, die vom Wesen des Geistes Christi Nichts verspüren und den Lebendigen bei den Todten suchen“, dürfen in ihr über die Lehre wachen. „Eines steht mir allerdings unerschütterlich fest, daß die Theologie der Bekenntnißschriften und der orthodoxen Dogmatik nicht mehr nährendes Brod und erfrischendes Wasser für unsere Zeit sein kann; daß das Evangelium den Kindern unserer Zeit in neuen Zungen verkündigt werden muß; daß dem Hauche der Freiheit, der auf allen Gebieten gegenwärtig neue Schöpfungen ins Lebens ruft, die protestantische Kirche sich nicht verschließen darf, daß auch sie erneuert werden muß in einer neuen Zeit. Eine Geistlichkeit, welche in dem Augenblicke, in dem ihr der Beruf obläge, sich mit den Culturideen der Zeit zu versöhnen, im Style der alten Inquisitionsgerichte den Ruf gegen die «Irrlehre» erneuert und Bannbullen erläßt, hat ihre Zeit nicht begriffen. Eine Kirche, die sich der Lebensbewegung der Gegenwart entzieht, ist wie ein Baum, angefault an der Wurzel, marklos im Stamme, welk in der Krone. Sie ist dem Tode verfallen, wenn sie in dieser Richtung verharrt.“ (S. 251.) — Und doch sagt Schenkel trotz aller dieser maßlosen Angriffe gegen die orthodoxe Kirche im Tone christlicher Toleranz (S. 280): „Die Vertreter der freieren Richtung schleudern keine Bannbullen gegen Andersgläubige. Der sittliche Charakter des Christenthums, wie sie denselben verstehen, würde ihnen schon an sich den Gebrauch solcher unsittlichen Mittel und unwürdigen Waffen verbieten. Das Christenthum segnet, es flucht nicht. ... Wir denken nicht daran, irgend einen, auch nur moralischen Druck auf diejenigen Diener oder Glieder der Kirche ausüben zu wollen, welche das Bekenntniß im herkömmlichen Sinne des Wortes für ihre Person und in ihren Kreisen geltend zu machen sich bemühen.“ —

Das Ideal seiner Kirche sieht Schenkel in der jetzigen evangelischen Kirche Baden's annähernd verwirklicht, da sie „die freie Kirche im freien Staat“ ist, für welche durch die Proclamation des Großherzogs Friedrich

vom 7. April 1860 „der Grundsatz der freien und selbständigen Stellung" „in Betreff ihrer inneren Angelegenheiten dem Staate gegenüber öffentlich anerkannt" ist. (S. 61.) Die Generalsynode von 1861 hat in ihr den „Sieg des Gemeindeprincips" „einer zu zwei Drittheilen aus Mitgliedern des geistlichen Standes bestehenden Versammlung abgerungen". (S. 65.) Diese Einführung des „Gemeindeprincips" ist für Schenkel „nicht blos ein Sieg protestantischer Verfassungsgrundsätze, sondern überhaupt der Sieg einer neuen kirchlichen Entwickelung", kraft deren „nicht theologische Lehrsätze und pastorale Interessen von nun an in erster Linie zur Geltung kommen", sondern „das religiöse Bedürfniß und das sittliche Leben der Gemeinde vor Allem Pflege und Berücksichtigung finden sollten". (S. 66.) „Mit der Einführung der neuen badischen Kirchenverfassung ist ein entscheidender Schritt zu einer grundsätzlichen Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland überhaupt geschehen. ... Die unprotestantische Geistlichkeitskirche ist endlich einmal zu einer ächt protestantischen Gemeindekirche an einem Punkte erweitert worden; diese Thatsache kann nicht mehr ungeschehen gemacht werden." (S. 87.) — Die Grundlagen dieser neuen Entwickelung findet Schenkel bereits in der „Kirchenrathsinstruction" von 1797, die schon allen Symbolzwang abgeschafft habe, sowie in der badischen Unionsurkunde von 1821, § 2, wo die Augsburgische Confession, der Luther'sche und der Heidelberger Katechismus nur insofern und insoweit als normative Bekenntnißschriften anerkannt seien, „als sie das Princip und Recht der freien Forschung in der Schrift, als der einzig sicheren Quelle des christlichen Glaubens und Gewissens anerkennen und factisch in Anwendung bringen". (S. 34.)

Aber auch die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift wird für diese Volkskirche von Schenkel beseitigt. „Die orthodox-pietistische Voraussetzung von der «göttlichen» Autorität der Schrift ist eine auf römisch-katholischen Grundlagen beruhende und auf römisch-katholische Institutionen hinzielende." (S. 116.) „Gegen die orthodoxe Inspirationstheorie bemerke ich, daß mit ihrem Bibelcultus ein ans Heidnische anstreifendes Element (!) in den Protestantismus eingedrungen sei." (S. 244.) „Eben weil die Schrift durch Menschenhand entstanden ist, ist sie nicht göttliche Offenbarung selbst und kann sie eben darum auch niemals die Autorität der Offenbarung haben." (S. 89.) Und doch nennt Schenkel „die Behauptung, daß ich die Autorität der Schrift verwerfe", „eine willkürliche und ungerechte, nur geeignet, das leichtfertige Urtheil meiner orthodoxen Gegner über mein Buch und meine Ueberzeugungen ins Licht zu stellen". (S. 106.) Was sollen wir zu diesen Widersprüchen sagen? Will etwa Schenkel noch nicht frei mit der Sprache heraus? Oder will er nur seinen Gesinnungsgenossen Sand in die Augen streuen, indem er sich den Schein giebt, als ob er von seinen Gegnern willkürlich, ungerecht und leichtfertig beurtheilt werde?

Weil Schenkel aber die göttliche Autorität der heiligen Schrift verwirft, so ist die Dogmatik seiner erneuerten Volkskirche nur vom Standpunkte des Gewissens im Einklang mit dem modernen Zeitbewußtsein und mit dem Bildungsstande unseres Jahrhunderts zu entwickeln und zu gestalten. Namentlich das Bild Christi muß „mit der fortschreitenden Culturentwickelung von den überlieferten Widersprüchen befreit und als das Bild einer wahrhaft menschlichen Persönlichkeit aus einem Gusse vorgestellt werden". (S. 69.) „Jetzt

oder nie ist es an der Zeit, die, durch die überlieferten katholischen Vorstellungen noch gebundene, Wahrheit von der wirklichen Menschheit Jesu Christi von allem falschen Beiwerke zu befreien und das Lebensbild des Erlösers in das helle und volle Licht der Geschichte zu stellen." (S. 105.) Denn wir vermögen „nach unserem geläuterten gegenwärtigen Gottes- und Weltbewußtsein, welches sich gegen Creatur- und Weltvergötterung sträubt (?), die Gottheit Christi nicht mehr in dem kirchlich hergebrachten Sinne zu verstehen". „Wenn Christus der Bildung unseres Jahrhunderts nicht verloren gehen soll", so gilt es „nachzuholen, was vergangene Jahrhunderte, zum großen Nachtheile des Christenthums, auch nicht einmal versuchsweise anzustreben gewagt haben. Eines Christusbildes bedarf unsere Zeit, zu dessen Verständnisse sie den Schlüssel in dem eigenen Innern ihres wissenschaftlichen und sittlichen Geistes trägt. Ein solches Christusbild wird ihr dann nicht mehr wie ein sphinxisches Räthsel erscheinen, sie wird nicht länger kalt und fremd an ihm vorübergehen". (S. 69.) — Dann freilich brauchen wir uns weiter keine Mühe zu geben, um das Christusbild nach den urkundlichen Quellen des N. T., wie Schenkel noch in seinem „Charakterbilde Jesu" versucht hat, kennen zu lernen. Den Schlüssel zu dem Verständniß des wahren Christusbildes trägt ja unsere Zeit in dem eigenen Innern ihres wissenschaftlichen und sittlichen Geistes. Wird dann nicht aber jede Zeit, so fragen wir, nach ihren wissenschaftlichen und sittlichen Bedürfnissen ihr eigenes Christusbild fabriciren? Ja, wird nicht jede Zeit eine Gallerie verschiedenartiger Christusbilder den verschiedenen Geschmacksrichtungen zur beliebigen Auswahl stellen? Wahrlich, unsere Zeit selbst leidet keinen Mangel an den verschiedenartigsten solcher Zeichnungen, die alle mit dem Versprechen an uns herantreten, das tiefste Bedürfniß unseres wissenschaftlichen und sittlichen Geistes zu befriedigen. Wie hilft uns nun Schenkel aus der peinlichen Verlegenheit, ob wir uns an sein Charakterbild Jesu, oder an Renan, oder Strauß, oder Baltzer u. s. w. halten sollen? Denn vor den gläubigen evangelischen Darstellungen eines Neander, Lange, Oosterzee u. A. wird uns, fürchten wir, Schenkel selbst als vor seelenmörderischem Gifte warnen. — Hierin offenbart sich, wie wir sehen, recht deutlich die vollständige Haltlosigkeit des Schenkel'schen Gewissensstandpunktes, wenn Schenkel nicht etwa blos für sich selbst das Privilegium der Gewissens- und Lehrfreiheit in Anspruch nimmt und von allen Uebrigen verlangt, in ihm den wahren Reformator und Propheten unserer Zeit anzuerkennen und zu verehren! —

Sehen wir jetzt noch, wie Schenkel sich in Betreff einiger Punkte, die in seinem Charakterbilde Jesu besonders Gegenstand heftiger Angriffe geworden sind, zu vertheidigen sucht. Den Vorwurf, daß diese Schrift die Offenbarung und das Wunder leugne, nennt Schenkel „nicht nur unwahr, sondern auch unredlich". (S. 122.) „Ich erkläre mich unumwunden für die Glaubwürdigkeit der in den Evangelien erzählten Heilungswunder Jesu" (läßt Herr Schenkel sie aber als wirkliche Wunder in seinem Charakterbilde gelten?), „und nur solche Wundererzählungen gelten mir in der überlieferten Gestalt als ungeschichtlich, welche lediglich als Allmachtswirkungen, d. h. als Vorgänge vorgestellt werden können, in denen sämmtliche Gesetze der Natur aufgehoben, und die Thätigkeit Jesu nicht mehr an irgend eine Schranke der Natur- und Weltordnung gebunden wäre." Hebt aber damit Schenkel nicht

das Wunder überhaupt auf, wenn er die Thätigkeit Jesu an die „Schranke der Natur- und Weltordnung gebunden" hält? — Das Wunder selbst setzt Schenkel in Verbindung mit seinem „Glauben an einen lebendigen persönlichen Gott". Diesen Glauben hebt Schenkel jetzt im Gegensatz zu dem an den modernen Pantheismus streifenden Gottesbegriff des Charakterbildes wiederholt und nachdrücklich hervor. Der „unbedingt theistische Standpunkt" ist ihm „nicht blos ein religiös-sittliches, sondern auch ein wissenschaftliches Bedürfniß. Als urgründlicher unendlicher Geist ist mir Gott zugleich ein unergründlicher Geist; er ist nicht schlechthin erkennbar, sein ewiges (absolutes) Wesen entzieht sich unserm Denken. Schon deshalb ist er an und für sich ein wesentlich wunderbarer Gott, wunderbar nämlich für den Menschen". Schenkel umgeht hier aber die eigentliche Frage; denn um die Erkenntniß des unbegreiflichen Wesens Gottes handelt es sich nicht, auch nicht zunächst darum, ob bei Gott Wunder möglich sind; denn daß die Wunder eben nur für den Menschen unbegreiflich sind, nicht aber für Gott, ist selbstverständlich; sondern darum handelt es sich, ob Jesus Wunder hat thun können, und ob die von ihm in den Evangelien berichteten Wunder geschichtlich sind, oder nicht. Zwar sagt Schenkel (S. 124): „Nach meiner theologischen Anschauung kann es mir gar nicht in den Sinn kommen, die weltregierende Thätigkeit Gottes durch das Naturgesetz einzuschränken oder gar aufzuheben." Gleich darauf hebt aber Schenkel dieses eingeräumte Zugeständniß mit den Worten wieder auf: „Dagegen ist es allerdings meinem Gottesbegriffe zufolge unzulässig, die naturgesetzliche Ordnung mit der göttlichen Offenbarung in Widerspruch treten zu lassen." „Wo unser Verständniß der Natur- und Welterscheinungen aufhört, da hört nicht etwa auch die Gesetzmäßigkeit derselben auf, da fängt, nach meiner Ueberzeugung, nur eine höhere Ordnung der göttlichen Weltregierung an, welche wir nicht mehr als Naturordnung, sondern als Offenbarungsleben zu begreifen haben." (S. 126.) „Die Offenbarung ist die Voraussetzung des Wunders. Als ein Wunder betrachten wir jede Wirkung Gottes auf den Natur- und Weltlauf, welche sich aus den uns bisher bekannt gewordenen Naturgesetzen nicht begreifen läßt. Die Weltschöpfung bleibt demgemäß das erste aller Wunder." Auch in Betreff Jesu sagt er im Allgemeinen: „Wie wäre es mir, von solchen Voraussetzungen aus, nur möglich, das Werk der Erlösung, die Person des Erlösers jedes wunderbaren Hintergrundes zu entkleiden und nach dem gewöhnlichen Maßstabe allgemein bekannter Naturgesetze zu messen? Nur arglistige Bosheit oder, was ich lieber annehmen will, kindischer Unverstand kann mir daher ohne Weiteres «Leugnung» der Offenbarung und des «Wunders» vorwerfen." — Was Schenkel hier scheinbar zugiebt, nimmt er zwei Seiten weiter (S. 128 f.) wieder zurück, wenn er sagt: „Eben darum giebt es keine Wunder der Willkür und des Widerspruchs mit dem Naturgesetze, sondern lediglich Wunder der Ordnung und der Freiheit Gottes. Es leuchtet demzufolge ein, daß das Wunder, trotz des ihm eigenthümlichen absoluten Charakters auch zugleich eine begreifliche Naturseite haben muß." Wenn aber das Wunder „eine begreifliche Naturseite" haben muß, hört es dann nicht eben auf, Wunder zu sein? Denn Schenkel selbst hatte ja als Wunder jede Wirkung Gottes auf den Natur- und Weltlauf erklärt, welche sich aus den uns bisher bekannt gewordenen Naturgesetzen nicht begreifen läßt. So bewegen wir

uns bei Schenkel in einer Reihe von Widersprüchen. Aber vielleicht hat Schenkel in neuester Zeit die uns bisher unbekannt gewesenen Naturgesetze entdeckt, nach denen die Wunder Jesu ihre „begreifliche Naturseite" leicht erkennen lassen? — Leider nicht, denn seine eigenthümliche halb rationalisirende, halb mythisch-symbolische Erklärungsweise der Wunder Jesu in dem Charakterbilde setzt er auch in dieser Schrift fort. Ueber das Wunder auf der Hochzeit zu Kana sagt er (S. 136): „Die Verwandlung des Wassers trivialer Hochzeitsgespräche in den edeln Wein geistsprühender Unterhaltung — das wurde von der spätern Sage zur Verwandlung wirklichen Wassers in wirklichen Wein verdichtet!" Als „den religiös-sittlichen Kern der Speisungsgeschichte" (S. 138) behauptet er: „Jesus hatte die um ihn versammelte Menge mit seinem Worte, mit der himmlischen Kraft seiner lebendig- und seligmachenden Persönlichkeit gespeist. Das war die ächte neutestamentliche Himmelsspeise; eine andere gab es innerhalb der neuen Bundesstiftung nicht, hier gelten die geistigen und sittlichen Wunder." An frivolen Witz grenzt die Bemerkung, mit der er das eigentliche Wunder zurückweist: „Ob er (Jesus) irdische Brode und Fische vermehrt, das ist nun auch für die Erlösung der Welt vollkommen gleichgültig; denn mit Broden und Fischen werden wir jedenfalls nicht erlöst." —

Auch seine Darstellung der Auferstehung Jesu im Charakterbilde vertheidigt Schenkel. Dieselbe ist von seinen Gegnern nach seiner Ansicht „so augenscheinlich verdreht worden, daß man fast genöthigt wird, auf böswillige Absicht zu schließen". (S. 172.) Aber auch in dieser Rechtfertigung kommt er über die Annahme eines in der Gemeinde fortlebenden Geistes Christi nicht hinaus. „Unverkennbar liegt mir der Gedanke fern, den Auferstehungs-Vorgang auf eine bloße Sinnentäuschung der Jünger und Jüngerinnen, auf schwärmerische Visionen oder krankhafte Hallucinationen zurückzuführen. Ich erblicke in demselben eine wirkliche geschichtliche Thatsache; was ich mit Rücksicht auf die herkömmliche Lehre bestreite, ist 1) daß der Leib des Auferstandenen ein irdischer, mit den gewöhnlichen grobstofflichen Organen ausgerüsteter gewesen, und 2) daß die körperliche (d. h. irdisch-leibliche) Wiederbelebung Jesu als der Kern der Auferstehungsgeschichte zu betrachten" sei. „Was dagegen den unvergänglichen Kern, die ewige Substanz der Auferstehungsthasache bildet — Jesu ewiges, persönliches Fortleben im Zustande der Verklärung, im Reiche der Herrlichkeit des himmlischen Vaters, in der weltüberwindenden Kraft des Geistes, mit welchem er täglich und stündlich die Welt regiert und in den Geschicken des einzelnen Menschenlebens, wie in der Weltentwickelung wunderbar sich bezeugt, das habe ich mit dem größten Nachdrucke hervorgehoben." (S. 174 f.) „Wer an die Unzerstörbarkeit des menschlichen Personlebens im Tode glaubt, der wird auch an der Erhebung des Personlebens dessen aus dem Tode nicht zweifeln, von welchem das Heil der Welt ausging. Was nach dem Zeugnisse des Apostels (1 Cor. 15, 50) das Himmelreich nicht ererben kann, das irdische Fleisch und Blut, ließ er der Erde zurück; aber sein unvergänglicher Geist stieg aus dem Grabe zur Herrlichkeit eines höheren, verklärten Daseins empor." (S. 181.) Was Schenkel hier meint, nennen wir aber nicht die christliche Lehre von der Auferstehung Jesu, sondern das ist Nichts weiter, als der alte rationalistische Glaube an die Unsterblichkeit

der Seele oder des Geistes. Und auch diese Auffassung vermag nach Schenkel's eigener Erklärung nicht alle Schwierigkeiten zu heben nnd alle Räthsel zu lösen. „In wieweit sein, bereits den Regionen himmlischer Herrlichkeit angehörendes, Personleben mit einem diesem verherrlichten Zustande angemessenen Organismus ausgerüstet war, — denn eines Organismus, einer Form der Selbstoffenbarung, bedarf der Geist, wenn er sich wirksam äußern soll, unter allen Umständen; — darüber vermögen wir Sicheres nicht auszusagen, und es ziemt dem Historiker nicht, unbegründete Vermuthungen aufzustellen. Auch die Art und Weise der Einwirkung des verklärten Auferstandenen auf das Geistleben der Jünger wird uns immer ein Räthsel bleiben." Warum aber Schenkel die biblische und kirchliche Auffassung der Auferstehung Jesu, welche nach unsrer Ansicht am einfachsten auch diese Schwierigkeit hebt, nicht zu der seinigen machen kann, bleibt uns unbekannt. Er schließt den betreffenden Abschnitt mit den Worten (S. 187): „In seligem Frieden schwebt sein verklärter Geist über den Kämpfen und Sorgen seiner Gemeinde. Er ist aber zugleich auch der Lebensgeist dieser Gemeinde; überall, wo er waltet, verbreitet er Freiheit und Liebe, schenkt er Geduld und Hoffnung. Die Männer der todten Satzung, vergiftet mit theologischem Hasse, spüren freilich von dem Wesen seines Geistes Nichts; sie suchen den Lebendigen bei den Todten. Wer aber an den lebendigen Christus nicht zu glauben vermag, wer sich nur eines solchen Christus getröstet, den er sich mit irdischem Fleische und Gebeine vorstellt, den richten wir zwar nicht, aber der hüte sich wohl, Solche zu richten, welche den Frieden ihrer Seele nicht in Fleisch und Gebein, sondern in Geist und Kraft gesucht und gefunden haben." —

In welcher Weise aber Schenkel seine Gegner, obgleich er selbst sie nicht richten will, behandelt, mag man aus folgenden Beispielen erkennen: Luthardt und Kliefoth werden mit dieser Note abgefertigt (S. 188): „Seinen ganzen denunciatorischen Ingrimm hat Herr Kliefoth in seiner eines Torquemada's würdigen Schrift: «Zwei politische Theologen, Dr. D. Schenkel in Heidelberg und Dr. G. Chr. K. v. Hoffmann in Erlangen» ausgeschüttet. Auch Herr Luthardt scheint nach der Stelle eines Glaubensinquisitors etwas lüstern." Noch übler kommt Mallet fort; er wird von Schenkel mit einem Schwall von Verdächtigungen und Beschimpfungen förmlich überschüttet. S. 206 heißt es ebenfalls in einer Note: „Sollte Herr Pastor Mallet in Bremen noch einen Funken von christlichem Wahrheitssinn in sich tragen, so kann er sich in diesem Abschnitte über die wahre Meinung meines Buches belehren. Mit dem schmachvollen Pamphlet, das er (Altes und Neues, S. 193 f.) gegen mich erlassen, hat er sich, der Mann mit grauen Haaren, tief herabgewürdigt. Die Darstellung, die er von dem Inhalte meines Buches giebt, ist eine fortlaufende Reihe von Fälschungen. Er kann dasselbe nicht gelesen haben. Hätte er es dennoch gelesen, so wäre seine Sünde, das falsche Zeugniß, noch größer." Hengstenberg und Strauß werden folgenden Satzes im Texte selbst gewürdigt (S. 247): „Gleichwohl entblödet der fanatische Zorn eines Hengstenberg sich nicht, mich der «Apostasie», scheut der verbissene Groll eines D. F. Strauß sich nicht, mich der «Ueberläuferei» zu beschuldigen." Doch kann sich's Schenkel nicht versagen, Beiden noch den Seitenhieb einer Note zu versetzen, indem er die betreffende Stelle aus Strauß

mit den Worten citirt: „Der Christus des Glaubens, S. 214, wo Herr Dr. Strauß dem Herrn Dr. Hengstenberg im Geiste zärtlich die Hand drückt.“ — Wie die Protestgeistlichen und ihre Gesinnungsgenossen wegkommen, läßt sich nach solchen Proben leicht vermuthen; von ihnen handelt vorzugsweise der zwölfte Abschnitt, „der Angriff auf die Lehrfreiheit“. Nur Einzelnes wollen wir aus dieser reichen Vorrathskammer von Schmähungen und Verdächtigungen hervorheben, welche Schenkel gegen die bekenntnißgetreuen Geistlichen schleudert, zur factischen Illustration seines Wortes: „Die Vertreter der freieren Richtung schleudern keine Bannbullen gegen Andersgläubige“. In diesem Abschnitte heißt es: „Eine Anzahl Geistlicher der vereinigten evangelisch-protestantischen Landeskirche Baden's, welcher sich auch außerhalb dieser Landeskirche weitere Gesinnungsgenossen angeschlossen haben, hat sich herausgenommen, eine öffentliche Verrufserklärung («Protest», der ebenso gut als eine «Bannbulle» hätte bezeichnet werden können) nicht nur gegen mein Buch, sondern auch gegen meine Person zu erlassen. ... Diese Bannbulle wurde aufs geflissentlichste und eifrigste unter die Masse des ungebildeten, nicht urtheilsfähigen Volkes geworfen. Aufreizung der Masse durch das Schreckbild der Religionsgefahr war unverkennbar ihr Hauptzweck.“ (S. 215.) Die Ankläger „handelten lediglich als Parteiorgane, voreilig und leidenschaftlich; nicht Wenige verdammten («unberufener und unbefugter Weise“) das angefochtene Buch, und hatten es nicht einmal gelesen!“ „Unwissende, Befangene, Aengstliche haben sich durch die Keckheit der Anklage imponiren und in ihrem Urtheile bestechen lassen. Diesen in guter Meinung Irrenden kann ich (man höre und staune!) mit dem ganzen Ernste einer aufrichtigen und treuen Ueberzeugung die Versicherung geben, daß nach meiner innigsten Ueberzeugung keine einzige Grundwahrheit des Christenthums, Nichts, was zum unveräußerlichen Heiligthum des christlichen Glaubens gehört, in meinem Buche bestritten oder verleugnet ist. Die Ankläger vermögen, nach ihrem wissenschaftlich äußerst mangelhaften, sittlich äußerst beschränkten Standpunkte die Grundwahrheiten des Christenthums von den kirchlich überlieferten Satzungen (Dogmen) nicht zu unterscheiden.“ (S. 216.) Mit Emphase ruft er aus (S. 221): „Es war keine persönliche Frage, um die es sich hier handelte, das fühlte auch bald ein Jeder, dem noch ein protestantisches Herz in der Brust schlug. Das Heiligthum des Protestantismus, die Gewissens- und Lehrfreiheit stand in Frage.“ „In meiner Person und amtlichen Stellung wird darum gegenwärtig die protestantische Freiheit selbst angegriffen. Daß damit Alles auf dem Spiele steht: wer sollte es nicht wissen?“ (S. 239.) So heißt es auch am Schlusse der Schrift (S. 287 f.): „Der gegenwärtige Kampf zwischen der protestantischen Freiheit und der kirchlichen Reaction ist glücklicher Weise kein persönlicher; es handelt sich in demselben um die höchsten Güter, mit denen der Mensch sich selbst, seine Wahrheit, seine Würde, seine Ehre vor Gott und Menschen schützt oder vertritt. Insonderheit aber für den deutschen Protestantismus handelt es sich um eine Existenz- und Lebensfrage. Nichts Geringeres steht für diesen auf dem Spiele, als seine ganze Zukunft. Soll die deutsche protestantische Kirche, ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß, sich zur großen, selbstbewußten und selbständigen Volkskirche des neunzehnten Jahrhunderts entwickeln

und ausgestalten, oder soll sie immer mehr verkümmern auf einer, grundsätzlich schon durch die Reformatoren überwundenen, Stufe der Bevormundung und Knechtschaft unter dem Drucke ausschließlicher Leitung einer privilegirten «geistlichen Zunft»? Soll sie unter dem Joche veralteter Satzungen ein Dasein in Knechtsgestalt fristen, oder soll sie, erfrischt und erneuert durch die edelsten geistigen und sittlichen Kräfte der Gegenwart, die ganze Nation, voran die Gediegensten und Gebildetsten aus ihrer Mitte, unter dem Kreuze Christi als einem Banner der Freiheit sammeln? Unter dem Drucke der Umstände mag das christliche Volk die Ruthe der Bevormundung sich noch eine Zeit lang gefallen lassen. Gleichwohl ist die Stunde der Befreiung nicht mehr fern; der Ruf «wider die Irrlehre» hat Tausende aus dem Schlafe geweckt, die jetzt einsehen: Es ist nicht mehr Schlafens Zeit. Das deutsche Volk, das Volk der Reformation, kann seiner Bestimmung nicht vergessen. Und erst dann wird dieses Volk zu erneuerter Herrlichkeit erstehen, wenn auch seine Kirche von den Banden der Knechtschaft entledigt, von dem Joche ihres Treibers erlöst ist." —

Eine Kritik dieser Schrift in der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung (1865, Nr. 27) sagt daher mit Recht (S. 421): „An Geschicklichkeit und Gewandtheit im Ausspielen starker Trümpfe fehlt es diesem Allem zufolge unserem Schriftsteller keineswegs. Er kehrt vielmehr mit keckster Zuversichtlichkeit die wider ihn gerichteten Waffen der Gegner um, und giebt ihnen die Vorwürfe der Untergrabung aller Autorität in Religion und Sitte, der revolutionären Bestrebungen und der demagogischen Agitation reichlich und mit Zinsen zurück. Wir müssen indessen sehr bezweifeln, ob es ihm gelingen wird, auch nur Einen Vertreter der positiven Seite davon zu überzeugen, daß in der That er, Herr Dr. Schenkel, der Conservative sei, während die Gesammtheit seiner kirchlichen Gegner dem Princip der Revolution und des Abfalls vom Christenthum huldige. Besonders angelegentlich scheint er sich darum zu bemühen, einige der liberalen Vertreter der s. g. Vermittelungstheologie ganz auf seine Seite herüberzuziehen und die mehrfachen Berührungen zwischen ihren Lehranschauungen auf christologischem Gebiete und zwischen denjenigen, die er im «Charakterbilde Jesu» ausgesprochen, zu einer völligen Uebereinstimmung ihrer Standpunkte und Bestrebungen mit den seinigen fortzubilden. Er nennt in dieser Hinsicht besonders oft seine Collegen Beyschlag in Halle, Weizsäcker in Tübingen und Keim in Zürich. Aber wir glauben, daß nicht einmal der Letztgenannte nach seinen jüngsten Erklärungen von einer unbedingten Gemeinschaft mit seinem Heidelberger Collegen wird wissen wollen." —

Schenkel behauptet aber geradezu, seinen früheren theologischen Standpunkt im Wesentlichen auch im „Charakterbilde Jesu" beibehalten zu haben. Den Vorwurf der Gegner, daß er von seinem früheren Standpunkte „abgefallen" und ein „Feind des Christenthums" geworden sei, nennt er „läppisch". Trotz aller Gegenbeweise, die aus seinen Schriften selbst geführt sind, wagt er zu behaupten: „Mein theologischer Standpunkt ist seit meinen Universitätsjahren in der Hauptsache derselbe geblieben, wenn auch meine Ueberzeugungen im Einzelnen einer fortgesetzten Weiterbildung und Läuterung sich nicht entzogen haben." (S. 239.) Jedoch sieht er sich genöthigt, im Verlauf der Darstellung selbst verschiedene Wandelungen seines theologischen Standpunktes einzuräumen. Er befand sich unter

dem Einflusse seines Lehrers de Wette; später heißt es aber (S. 242): „Dagegen befriedigte die lediglich symbolische Auffassung der biblischen Thatsachen bei de Wette mich nicht mehr. ... Ich hatte mich unterdessen dem dogmatischen Systeme Schleiermacher's genähert, ohne jedoch in wesentlichen Punkten gleicher Meinung zu sein.“ Weiter aber sagt Schenkel (S. 250): „Allerdings bin ich im Laufe der Jahre in meiner wissenschaftlichen Entwickelung niemals stille gestanden; von den ursprünglichen Grundlagen meiner Ueberzeugung, von de Wette und Schleiermacher aus, bin ich prüfend und forschend meinen eigenen Weg gegangen.“ „In einem Punkte freilich bin ich wesentlich und entschieden ein Anderer geworden. Nicht meine theologische Ueberzeugung hat sich verändert; diese hat sich im Laufe der Jahre nur geklärt und entwickelt; aber meine kirchliche Parteistellung ist eine andere geworden.“ (S. 251.) Sollte diese aber für Schenkel möglich geworden sein, ohne eine entsprechende Veränderung seiner theologischen Ueberzeugung? Schenkel selbst scheint damit zu bestätigen, was Strauß ihm zum Vorwurf macht, daß er nur mit richtiger Witterung der politischen Verhältnisse die Farbe gewechselt habe. Früher habe Schenkel, wie er selbst gesteht, in den Männern der Vermittelungspartei, wie Ullmann, Lücke, Bleek, Nitzsch „die Propheten einer bessern Zeit“, „die Träger eines frischen wissenschaftlichen Geistes im Dienste lebendiger christlicher Frömmigkeit“ verehrt. „Heute muß ich bekennen, ich habe mich getäuscht.“ (S. 253.) „Von dem Augenblicke an, in welchem ich mir nicht länger verbergen konnte, daß die „vermittelnde Theologie bewußt oder unbewußt sich an den Schweif der kirchlichen Reaction gehängt habe, und höchstens dazu diene, jene einigermaßen anständig zu decoriren, konnte meine Stellung zu derselben mir nicht mehr zweifelhaft sein. Wo es die Wahl zwischen Beugung der Gewissen unter Autoritätsdruck und Bekenntnißzwang, und zwischen Befreiung der Gewissen von unprotestantischer Bedrückung und Beeinträchtigung galt: da war ich bald entschieden, wie schmerzlich es mir fallen mußte, durch meine Entscheidung langjährige Freunde zu verletzen. Der Kampf zwischen einem satzungsmäßigen Kirchenthum, das ohne selbständige Ideen, ohne schöpferische Kraft, mit Hülfe äußerer günstiger Umstände sein Joch der protestantischen Gemeinde auferlegte, und zwischen den großen protestantischen Principien der freien Schriftforschung, des Selbstbestimmungsrechtes der Gemeinde zu einem von der freien Ueberzeugung getragenen Glauben, des wissenschaftlichen Fortschrittes mit dem Culturleben der Gegenwart: dieser Kampf muß nun einmal ausgefochten werden, hier ist keine Vermittelung mehr zulässig.“ (S. 256.) —

Schließlich noch ein Wort über das Verhältniß, in welchem Schenkel's Charakterbild Jesu nach seiner eigenen Aussage zu den verwandten Erscheinungen von Renan und Strauß stehen soll. Er sagt darüber (S. 210 ff.): „Keinem billigen und umsichtigen Beurtheiler wird die wesentliche und durchgreifende Verschiedenheit meines Standpunktes von demjenigen der beiden neuesten Bearbeiter des «Lebens Jesu» entgehen. Ich rede gar nicht von den unzähligen Abweichungen im Einzelnen. Im Ganzen, in der Grundlegung sind es vorzugsweise drei Punkte, in welchen ich von den Wegen jener Darsteller mich entschieden trenne, wodurch ich nothwendig zu einer ganz anderen Auffassung von der Person Jesu geführt werden

mußte. — Zuerst ist meine ganze Weltanschauung, die philosophische und religiös-sittliche Grundlage meines Denkens, eine wesentlich andere, als die von E. Renan und D. F. Strauß. ... Nur in einer entschieden theistischen Ueberzeugung ist mir volle Befriedigung für mein Denken und Glauben zu Theil geworden." „Ebenso entschieden ist nun zweitens in meinem Buche die Thatsache der Sünde, der erfahrungsmäßigen gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen und der Menschheit, in grundverkehrter Richtung, anerkannt." „Drittens endlich liegt meinem Buche auch noch durchgängig der Glaube an das ewige Leben, an eine überirdische Vollendung des Menschen- und Menschheitslebens zu Grunde. Dieser Glaube ist die nothwendige Ergänzung des Glaubens an den lebendigen Gott. Die individuelle Unzerstörbarkeit des persönlichen Geistes, sein Fortleben nach dem Tode ist eine Folge seines unzertrennlichen Zusammenhanges mit Gott." „Hierin unterscheidet sich meine Darstellung wesentlich von den Darstellungen E. Renan's und D. F. Strauß's. Jesus Christus ist mir eine Offenbarung des lebendigen Gottes, der persönliche Mittelpunkt seiner weltregierenden Weisheit und seiner welterlösenden Liebe. Die Menschheit bedarf, nach meiner Darstellung, eines Mittlers, der sie von der Sünde erlöst und mit Gott versöhnt, und dieser ist in der Person Jesu Christi ein für allemal erschienen." — Wir müssen in Bezug dieses Verhältnisses aber lediglich auf unsere obige Vergleichung der drei Darstellungen des Lebens Jesu verweisen, die wir im Wesentlichen aufrecht erhalten, da Schenkel uns durch seine abweichende Darstellung nicht zu überzeugen vermocht hat, daß wir uns mit unserer Auffassung im Irrthum befinden. —

Damit schließen wir die erste Hälfte unserer Schrift, die vorzugsweise kritischen Vorträge und gehen im Folgenden zu den mehr apologetischen über, welche von der Glaubwürdigkeit der Evangelien, den Wundern, der Auferstehung, dem dreifachen Amt und der gottmenschlichen Natur Jesu handeln werden. —

Fünfter Vortrag.

Die Glaubwürdigkeit der Evangelien des Neuen Testamentes.

Inhalt: Einleitung. (S. 159. 160.) 1. Kirchliche Nachrichten über die Verfasser der vier Evangelien. (S. 160—166.) 2. Die apokryphischen Evangelien und ihre Wunder. (S. 166—168.) 3. Hypothesen über das Verhältniß der drei ersten Evangelien zu einander von Lessing, Eichhorn, Bertholdt, Griesbach, Hug, Schleiermacher, Gieseler, de Wette, Credner, Lachmann, Strauß, Weiße, Wilke, Bauer, v. Baur und der Tübinger Schule, Thiersch, Ewald, Hilgenfeld, Ritschl, Köstlin, Reuß, Meyer, Bunsen, Volkmar, Holtzmann u. A. (S. 168—186.) 4. Versuche der Kritik über die Aechtheit des Johannes-Evangeliums von Bretschneider, Strauß, Weiße, Schweizer, Renan, Baur, Köstlin, Hilgenfeld, Volkmar, Thiersch, Ewald, Bleek, Reuß, Hase u. A. (S. 186—195.) 5. Aeußere Zeugnisse für die Aechtheit der Evangelien bei Irenäus, Tertullian, Tatian, Polykarp, Ignatius, Justinus, Hippolytus, Valentinus, Heracleon, Basilides, Celsus, Protevangelium des Jacobus, Pilatusacten, Kindheitsevangelium des Thomas, Barnabas, Papias. Aelteste Uebersetzungen. Sinaitische Handschrift. Textgeschichte. (S. 195—206.) 6. Innere Gründe für die Aechtheit der Evangelien. (S. 206—222.) Schluß.

H. A.! Heute wollen wir von den mehr kritischen Vorträgen zu den eigentlich apologetischen übergehen, in denen wir uns über die Glaubwürdigkeit der Evangelien, die Wunder Jesu, seine Auferstehung, das dreifache Amt und die gottmenschliche Natur Jesu, so weit als möglich, unterrichten werden. — Die drei letzten Vorträge haben uns gezeigt, daß Strauß sowohl, wie Renan und Schenkel von der kritischen Voraussetzung ausgehen, daß unsere vier kanonischen Evangelien als die wichtigsten Quellen des Lebens Jesu nicht den Anspruch auf Glaubwürdigkeit haben, den die christliche Kirche ihnen bisher zugesprochen hat, da sie größtentheils nicht von den Verfassern herrühren, denen sie zugeschrieben werden, also nicht von Aposteln, den Augenzeugen des Lebens Jesu, sondern erst in späterer Zeit bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab von unbekannten Verfassern ausgegangen sind, die in ihre Darstellungen auch vieles Unhistorische, Sagenhafte mit aufgenommen haben, welches sich im Laufe der Zeit an den geschichtlichen Kern der Ueberlieferung des Lebens Jesu angesetzt hat. So sei der sagenhafte, mythische oder legendenartige Charakter unserer Evangelien entstanden, so das rein menschliche und natürliche Leben Jesu, nach ihrer Auffassung, besonders von einem Kranz unbegreiflicher Wunder umflochten und durchwoben worden. Daher sei es eben

die Aufgabe der Kritik und Geschichte, nach Aussonderung dieser sagenhaften wunderbaren Bestandtheile der Evangelien, das Leben Jesu in seiner wahren Geschichtlichkeit und Natürlichkeit wiederherzustellen. Da nun diese kritische Voraussetzung in Betreff der Evangelien das wissenschaftliche Fundament bildet, worauf jene drei Darstellungen die Construction ihres Lebens Jesu errichten, so fragt es sich vor allen Dingen, ob dieses Fundament auch fest und sicher genug ist, um einen solchen Bau auf die Dauer zu tragen. Mit andern Worten: steht es wirklich um die Glaubwürdigkeit unserer vier Evangelien so schlecht, wie Strauß, Renan, Schenkel u. A. annehmen, oder hat die christliche Kirche Recht, wenn sie von der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien als von der unumstößlichen Grundlage eines wahrhaft geschichtlichen Lebens Jesu ausgeht? — Diese wichtige Frage soll uns heute beschäftigen. Zuvor aber bemerke ich, daß es mir, bei der Schwierigkeit des Gegenstandes, wohl schwerlich gelingen wird, allen Anforderungen zu genügen, weshalb ich im Voraus um Ihre gütige Nachsicht bitte. Denn es kann hier nicht meine Aufgabe sein, diese schwierige Untersuchung in streng-wissenschaftlicher Weise und mit Eingehen in die umfassenden Details derselben führen zu wollen, um so mehr als die Acten des wissenschaftlichen Streites selbst hierüber noch lange nicht geschlossen sind. Mein Bestreben wird nur darauf gerichtet sein, in möglichst verständlicher Weise die Glaubwürdigkeit der Evangelien, und zwar nach folgenden sechs Gesichtspunkten zu behandeln, indem ich Ihnen zunächst die kirchlichen Nachrichten über die Verfasser der vier Evangelien mittheile und denselben gegenüber die apokryphischen Evangelien in ihrer Eigenthümlichkeit darstelle, sodann die verschiedenen Hypothesen über das Verhältniß der drei ersten Evangelien zu einander und die Versuche der negativen Kritik über die Aechtheit des Johannes-Evangeliums in der Kürze erörtere und endlich sowohl die äußeren Zeugnisse, als die inneren Gründe für die Aechtheit der Evangelien der Hauptsache nach darzulegen versuche. Auch so, hoffe ich, werden Sie mit mir die Ueberzeugung gewinnen, daß es um die Sache der Evangelien in der That nicht so schlimm steht, wie die moderne negative Kritik in ihren Angriffen den Anschein gewährt. —

1. Zunächst dürfen wir nicht vergessen: die Evangelien des N. T., um die es sich hier handelt, sind nicht etwa Schriften, die man einmal in irgend einer Bibliothek vergraben und vergessen vorgefunden und über deren Ursprung man zweifelhaft sein könnte, weil man nichts Näheres über ihre Verfasser, Zeit und Art ihrer Entstehung u. dgl. weiß. Die Evangelien sind nicht heimlich entstanden und dann zufällig in die Oeffentlichkeit getreten, sondern sie waren vielmehr von vornherein öffentliche, von der gesammten christlichen Kirche anerkannte Schriften und sind darum für die ganze Christenheit noch jetzt die ächten, historischen Urkunden nicht blos des Lebens Jesu, sondern auch des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre. Die Kirche hat darum auch von Anfang an das lebhafteste Interesse gehabt, nicht nur, wie wir sehen werden, sich über den Ursprung der Evangelien und ihre Verfasser aufs sorgfältigste zu unterrichten, sondern dieselben auch gegen alle Angriffe zu vertheidigen und sie unverfälscht und unverkürzt in ihrer Integrität zu erhalten und der Nachwelt als ihre theuersten Kleinodien zu überliefern. Daher

rechtfertigt es sich auch zur Genüge, daß wir auf diese kirchlichen Nachrichten über die Verfasser unserer vier Evangelien zuerst näher eingehen. —

Jesus Christus selbst, der Stifter des Neuen Bundes, hat uns nichts Schriftliches hinterlassen. Nur ein angebliches Schreiben des Herrn an den Abgar Uchomo von Edessa hat der Kirchenhistoriker Eusebius aus dem Archiv zu Edessa in einer von ihm angefertigten Uebersetzung aus dem syrischen Original mitgetheilt. Uchomo, ein kleiner Fürst jenseits des Euphrat, war, so wird erzählt, an einem unheilbaren Uebel erkrankt. Als er nun von den wunderbaren Heilungen Jesu hörte, sandte er den Eilboten Ananias dahin mit einem Briefe, worin er Jesum, den er nach seinen Thaten entweder für Gott selbst oder für dessen Sohn halten müsse, ersuchte, sich zu ihm zu bemühen, um ihn zu heilen, und wenn er wolle, bei ihm in Sicherheit vor den Nachstellungen der Juden zu leben. Darauf habe Jesus dem Fürsten durch den Ueberbringer Folgendes zurückgeschrieben: „Selig bist Du, der Du an mich glaubst, ohne mich gesehen zu haben. Denn es ist von mir geschrieben, daß die mich sehen, nicht an mich glauben werden, damit die, welche mich nicht sehen, glauben und selig werden mögen. Was nun aber Dein Gesuch, zu Dir zu kommen, betrifft, so muß ich erst Alles, um dessenwillen ich gesandt bin, hier erfüllen, und nachdem ich es erfüllt, sodann aufgenommen werden zu dem, der mich gesandt hat. Und wenn ich aufgenommen sein werde, will ich Dir einen meiner Jünger senden, daß er Dein Uebel heile und Leben und Seligkeit Dir und denen bei Dir mittheile.“ —

Beiläufige kurze Erwähnungen Jesu finden wir schon bei den römischen Autoren Tacitus (Annal. XV, 44), Plinius (Epist. X, 97), Suetonius (Vita Claudii c. 25) und eine etwas ausführlichere, aber kritisch angefochtene bei dem jüdischen Schriftsteller Josephus (Antiquit. XVIII, 3, 3). Alle diese Stellen sind indessen für die Geschichte Jesu selbst von geringem Belang; sie geben uns nur die sichere Kunde, daß der Name Jesu Christi schon während des ersten Jahrhunderts auch in der nichtchristlichen Welt weit bekannt geworden war. —

Als zuverlässige Quellen des Lebens Jesu kommen nur in Betracht die vier kanonischen Evangelien des N. T., nämlich die Evangelien der beiden Apostel Matthäus und Johannes, und der beiden Apostelschüler Marcus und Lucas. Ueber die Abfassung der einzelnen Evangelien und über die Lebensschicksale ihrer Verfasser haben wir im Ganzen wenig sichere Nachrichten. Das erste Evangelium wird von der alten Kirche durchweg und einstimmig auf einen Apostel zurückgeführt, über dessen Person wir sonst nur noch ganz spärliche Nachrichten besitzen. Matthäus, von Geburt jedenfalls ein Jude, vielleicht ein Galiläer, bekleidete ein Zollamt am See Tiberias unweit Capernaum, als er von Jesus in die Zahl seiner Jünger berufen wurde (Matth. 9, 9), bei welchem Anlaß Jesus mit vielen seiner Standesgenossen freundlich verkehrte. Matthäus gehört zu denjenigen Aposteln, welche in der Geschichte des apostolischen Zeitalters gänzlich zurücktreten. Das N. T. bietet keine Nachrichten über seine weiteren Schicksale und seine apostolische Wirksamkeit. Die Nachrichten der Kirchenväter über ihn sind unsicher und widersprechend. Anhänger einer strengen Askese soll er, wie Clemens Alexandrinus erzählt, nach der Himmelfahrt Jesu den Hebräern während eines funfzehnjährigen Aufenthaltes zu Jerusalem das Evangelium verkündet haben, und dann — wie

Eusebius hinzufügt — nachdem er sein, den Juden verkündigtes, Evangelium in hebräischer Sprache schriftlich niedergelegt hatte, abgereist sein. Nach Eusebius wandte er sich sodann andern Völkern zu. Welche es gewesen seien, ob die Aethiopier, Macedonier, Syrer am Euphrat, Perser, Parther oder Meder, bleibt bei der Verschiedenheit der späteren Nachrichten ungewiß. Ebenso unsicher sind die verschiedenen Angaben der Sage über seinen Märtyrertod, den die römische Kirche am 21. Septbr. feiert. Nach alter wohlbeglaubigter Ueberlieferung der christlichen Kirche hat Matthäus zuerst unter den vier Evangelisten ums Jahr 62 sein Evangelium geschrieben, und zwar zunächst für die Judenchristen Palästina's in hebräischer oder aramäischer Sprache. Diesen Grundtext besitzen wir aber nicht mehr; wir haben sein Evangelium nur noch in einer griechischen Uebersetzung oder Ueberarbeitung. Mit besonderer Sorgfalt hat Matthäus längere Reden Jesu — so z. B. die Bergpredigt, Cap. 5—7 — in ihrer Ausführlichkeit wiederzugeben sich bemüht. Außerdem tritt das Bestreben deutlich hervor, für die damaligen Judenchristen besonders die Erfüllung der Weissagungen des A. T. im Leben Jesu nachzuweisen, daß Jesus der im A. B. bereits verheißene Messias, der Stifter und König des Reiches Gottes sei, sodann den Begriff dieses Reiches ans Jesu eigenen Reden, Gleichnissen und Gesprächen zu geben. So bildet das Evangelium Matthäi gleichsam die Brücke vom A. zum N. B. —

Das zweite Evangelium ist nach der kirchlichen Ueberlieferung unter den Augen des Petrus entstanden. Als Verfasser desselben gilt allgemein Johannes Marcus, ein geborener Jude (Col. 4, 10 f.), vermuthlich Schwestersohn des Barnabas und als Begleiter des Apostels Paulus in der Geschichte der apostolischen Kirche bekannt. Seine Mutter, Maria, besaß ein Haus zu Jerusalem, wo die Gläubigen zahlreich zusammenkamen, und wohin auch Petrus nach der Hinrichtung des Jacobus auf wunderbare Weise aus der Haft des Herodes Agrippa befreit, sich sofort begab. Die Vertrautheit mit diesem Hause, verbunden mit dem Umstande, daß der Apostel ihn seinen Sohn nennt (1 Petr. 5, 13), legen die Vermuthung nahe, Marcus sei durch Petrus zum Christenthum bekehrt worden, woraus sich wohl auch die spätere Nachricht erklärt, er sei der Schwestersohn des Petrus gewesen. Als später Paulus und Barnabas, die zur Ueberbringung einer Collecte nach Jerusalem gesandt waren, zurückkehrten, nahmen sie den Marcus mit nach Antiochien, worauf er ihnen während ihrer ersten Missionsreise bis Perge in Pamphylien als Gehülfe diente (Apostelgesch. 13, 5. 13), hier jedoch gegen ihren Willen von ihnen sich trennte und wieder nach Jerusalem zurückging. Paulus lehnte deshalb später den Vorschlag des Barnabas ab, sich auch auf der zweiten Missionsreise von ihm begleiten zu lassen, was die Veranlassung zur Trennung der beiden Männer und zu einer mit Marcus allein ausgeführten Reise des Barnabas durch Cypern wurde. (Apostelgesch. 15, 36—39.) Nach mehr wie 10 Jahren erscheint jedoch die freundliche Beziehung des Marcus zu Paulus völlig wiederhergestellt. Denn dieser nennt ihn (Col. 4, 10; Philem. 24) unter den Mitarbeitern, welche ihm zum Troste gewesen seien. Der Colosserbrief stellt eine Abordnung des Marcus nach Klein-Asien in Aussicht, und später weist Paulus den Timotheus an (2 Tim. 4, 11), ihn nach Rom mitzubringen, indem er ihm nützlich sei. Zuletzt begegnet er uns im N. T. neben Silvanus in der Nähe von Babylon nochmals an der Seite des Petrus

(1 Petr. 5, 13) und übereinstimmend bezeichnen ihn die Kirchenväter als Hermeneuten, Dolmetscher oder Concipienten des Petrus, in ähnlicher Weise wie Titus derjenige des Paulus war. Mit diesem Apostel soll Marcus in Rom gewesen, dann nach Aegypten abgeordnet worden sein, dort mehrere christliche Gemeinden, namentlich in Alexandria, als erster Bischof gestiftet und endlich den Märtyrertod erduldet haben. Nach dem Tode des Apostels Petrus soll er für die Heidenchristen zu Rom ums Jahr 67 aufgeschrieben haben, was er aus dessen Erzählungen im Gedächtnisse behalten. Er schildert Jesum in gedrängter Kürze, aber mit lebendiger Anschaulichkeit als den Held in göttlicher Kraft, mächtig in Worten und Werken, der nimmer rastet, dem weder Menschen, noch Dämonen, weder Natur, noch Tod widerstehen können, als den, der berufen ist, Herrscher der Welt zur Rechten Gottes zu sein. —

„Der Verfasser des dritten Evangeliums ist der Einzige, der wenigstens am Anfange seiner beiden Schriften persönlich hervortritt. Als ausgemacht darf man heutzutage wohl annehmen, daß der Verfasser der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums ein und dieselbe Person sind." (Holtzmann, S. 373 f.) Lucas oder Lucanus, ein Arzt, nach späterer Ueberlieferung Maler, wahrscheinlich von heidnischen Eltern in Antiochia stammend und als Christ der Antiochenischen Gemeinde angehörig, war ein Begleiter des Apostels Paulus auf seinen Missionsreisen und sein Gehülfe im Dienste des Evangeliums. Schon auf der zweiten Missionsreise, also ums Jahr 52, ist Lucas in Troas mit Paulus zusammengewesen und hat ihn von da aus bis Philippi begleitet. (Apostelgesch. 16, 10 ff.) Hier muß er zurückgeblieben sein, bis Paulus ihn am Schlusse seiner dritten Missionsreise auf der Rückkehr durch Macedonien im Jahre 58 über Troas, Milet, Tyrus und Cäsarea mit nach Jerusalem nahm. (Apostelgesch. 20, 5—21, 18.) Ob er während dessen Gefangenschaft zu Cäsarea sich in seiner unmittelbarsten Nähe (Apostelgesch. 24, 23) oder vielleicht in Jerusalem aufgehalten habe, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln. Zuletzt folgte Lucas dem Paulus auch noch auf seiner Fahrt in die Gefangenschaft nach Rom. (Apostelgesch. 27, 1—28; 2 Tim. 4, 11.) Die alte Tradition, wonach er unter den 70 Jüngern Jesu gewesen sein soll, ist grundlos und „ohne Zweifel auf Grund seines eigenen Evangeliums entstanden, das diese Nachricht allein mittheilt". (Holtzmann, S. 374 f.) Ueber die weiteren Schicksale des Lucas schwankt die Sage. Eine Nachricht läßt ihn das Evangelium in Griechenland predigen und dort im 80. Jahre seines Lebens an einem Oelbaume aufgehangen werden; nach einer andern predigte er hauptsächlich in Gallien; eine dritte endlich berichtet, er sei in Bithynien im 74. Lebensjahre umgekommen. Sein Evangelium soll er ums Jahr 64 in Rom zunächst für einen uns unbekannten vornehmen Mann, Namens Theophilus, geschrieben haben, um den vorausgegangenen mündlichen Unterricht zu vervollständigen. Er sucht daher aus allen Quellen, die ihm zu Gebote stehen, die Züge zusammen, aus denen das Bild der Persönlichkeit Jesu so anschaulich als möglich hervorleuchten mag, um der Wißbegierde seines Theophilus zu genügen, der den ganz kennen will, den er zu lieben angefangen. Zugleich tritt bei ihm als Schüler des Paulus der universellere Charakter des großen Heidenapostels deutlich hervor und das Bestreben, die paulinische Grundlehre von der Gnade und Rechtfertigung durch den Glauben in Gleichnissen nachzuweisen. —

Johannes endlich, der Verfasser des vierten Evangeliums, stammte aus einer Fischerfamilie Galiläa's, vielleicht zu Bethsaida am See Genezareth; sein Vater hieß Zebedäus, seine Mutter Salome. Er war von frühester Jugend an in der Furcht Gottes und der Hoffnung auf das Heil Israel's erzogen; denn seine Mutter (Marc. 16, 1; Matth. 20, 20) gehörte dem Kreise der seltenen Seelen an, die als rechte Israelitinnen in den Verheißungen des A. B. ihren Trost fanden und nach dem Messias sich sehnten. Salome war unter den Frauen, welche mit ihren irdischen Gütern den Herrn, der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte, unterstützten (Luc. 8, 3); sie hat ihn auch selbst am Kreuze nicht verlassen. (Marc. 15, 40.) Die Familie war nicht unbemittelt; denn Zebedäus hielt Miethsknechte für seine Fischerei (Marc. 1, 20); Salome unterstützt Jesum, Johannes besitzt ein Wohnhaus (Joh. 19, 27) und ist persönlich im Hause des Hohenpriesters bekannt. (18, 15.) — Sobald der Täufer auftrat, schloß Johannes sich mit der ganzen Energie seiner hingebenden Natur an ihn an; aber mit gleicher Willensentschiedenheit wurde er dann auch ein Jünger Jesu, sobald der Täufer auf diesen hingewiesen. (Joh. 1, 35 ff.) Von Natur, gleich seinem Bruder Jacobus, ein feuriger, entschiedener Geist, war Johannes Jesu Lieblingsjünger, der an der Brust des Herrn ruhete und sein Innerstes wie kein Anderer in sich aufnahm. Ihm übergab daher auch Jesus am Kreuze sterbend seine Mutter, die er bis an ihr Ende nicht verließ. Beim Leiden Christi war Johannes der einzige Jünger, der treu seinen Herrn begleitete, furchtlos unter seinem Kreuze stand und sich als seinen Freund und Jünger bekannte. Nach der Auferstehung des Herrn blieb Johannes mit den übrigen Jüngern in Jerusalem. Doch nahm er hier keineswegs eine äußerlich hervorragende Stellung unter den Aposteln ein. Seine apostolische Wirksamkeit war vielmehr, seiner innerlichen Natur gemäß, eine stille, äußerlich nicht hervortretende. Hätten wir die Stelle Gal. 2, 9 nicht, wir wüßten nicht einmal, daß Johannes neben Petrus und Jacobus in besonderem persönlichen Ansehen bei der Gemeinde stand. Sein Wirken war kein äußerlich sich bemerkbar machendes, und wenn uns nicht Alles täuscht, so hat er wohl mehr mit der Erbauung bereits gestifteter Gemeinden, als mit der Bekehrung neuer Gemeinden sich beschäftigt. Wie lange er in Jerusalem blieb, ist schwer zu sagen. Eine alte Tradition berichtet, er habe 12 Jahre nach Christi Tod, also schon im Jahre 45, Jerusalem verlassen. Auf keinen Fall ging er damals sogleich nach Ephesus, wohin die einstimmige Tradition ihn am Schlusse seines Lebens versetzt. Bestimmte Nachrichten über seinen Aufenthalt in der Zwischenzeit fehlen uns. Grundlos ist die Tradition, die ihn nach Parthien gehen läßt, ebenso wie die Vermuthung des Hieronymus, Johannes habe in Indien gepredigt. Am wahrscheinlichsten ist noch die Annahme, „daß Johannes zur Zeit der ersten Missionsreise des Apostels Paulus im Jahre 46 sich an den zweiten damaligen Centralpunkt der Christenheit, nach Antiochia, möchte begeben haben, um dort die durch den Weggang des Paulus entstandene Lücke auszufüllen". (Ebrard in Herzog's Real=Encykl., Bd. VI, S. 726.) Sicher ist dagegen, daß Johannes später Nachfolger des Apostels Paulus zu Ephesus wurde. Jedoch geschah dies jedenfalls erst um die Zeit des Todes des Paulus im Jahre 64 oder nachher; denn weder bei dem Abschiede des Apostels zu Milet im Jahre 58 (Apostelgesch. 20), noch während der Abfassung des Epheserbriefes im Jahre 61 zeigt sich eine Spur von einer An=

wesenheit des Johannes zu Ephesus. Daß er aber später von Ephesus aus die Kleinasiatische Kirche leitete (vgl. Offenb. 1, 11; 2. 3), sagt die einstimmige Tradition der Kirchenväter. Ebenso einstimmig ist ferner die Tradition darin, daß Johannes eine Zeit lang durch einen römischen Tyrannen auf die kleine Insel Patmos, jetzt Palmosa im ägäischen Meere, unweit Ephesus, verbannt war. Clemens Alexandrinus (quis dives salvus, c. 42) erzählt die schöne Geschichte von der Zurückführung des unter die Räuber gerathenen Jünglings durch Johannes als eine blos mündlich aufbehaltene, aber wahre Geschichte und giebt als Zeitbestimmung an: „als er nach dem Tode des Tyrannen von der Insel Patmos nach Ephesus zurückgekehrt war". Er redet hier von dem Exil auf Patmos als von einer seinen Lesern und aller Welt bekannten Sache. Irenäus erzählt bei Eusebius (3, 18) mit Bestimmtheit, daß Johannes unter Domitian nach Patmos verbannt worden sei, und Hieronymus nennt als Jahr der Verbannung des Johannes das 14. Jahr des Domitian, so daß die Verbannung also in das Jahr 95 wird zu setzen sein. Hier war es, wo er die Offenbarungen vom Herrn empfing über die Schicksale und den endlichen Sieg des Evangeliums auf Erden, welche er in seinem Buche, „Die Offenbarung Johannis", niedergeschrieben hat. Im Jahre darauf, bei dem Regierungsantritt des Nerva, sei ihm die Rückkehr nach Ephesus gestattet worden. Nach seiner Rückkehr lebte und wirkte Johannes noch einige Jahre in Ephesus bis auf die Zeit des Kaisers Trajan. Aus dieser Zeit seines Lebens sind uns noch zwei Erzählungen von Johannes aufbehalten. Einst besuchte er von Ephesus aus eine benachbarte Gemeinde und fand dort einen Jüngling, dessen schönes Aeußere ein edles Gemüth verrieth. Er empfahl ihn zur sorgfältigen Erziehung dem Bischof der Gemeinde; dieser nahm ihn auf, unterrichtete und taufte ihn. Verführer aber naheten dem Jünglinge; er sank und aus dem Hause seines Wohlthäters entfliehend, wurde er Anführer einer Räuberbande. Als Johannes wieder in diese Gegend kam, fragte er nach dem Jünglinge. Mit Thränen antwortete der Bischof: „Er ist gestorben, ja schlimmer, als gestorben", und erzählte dem Apostel den traurigen Vorfall. Johannes eilte sogleich ins Gebirge. Von den Räubern gefangen, verlangte er, vor ihren Hauptmann geführt zu werden. Als dieser ihn erkannte, wandte er sein Angesicht und floh. Johannes aber eilte ihm nach und rief: „Mein Sohn, warum fliehest du vor deinem Vater?" Und er blieb stehen und weinte. Johannes aber tröstete ihn und sprach: „Der Herr hat mich zu dir gesandt!" Und er redete ihm mit väterlicher Liebe zu Herzen und gewann so den Verlorenen wieder.*) — Die zweite Erzählung aus seinen letzten Lebensjahren ist diese: Als Johannes bereits im höchsten Greisenalter stand, so daß seine Füße ihm schon den Dienst versagten, ließ er sich doch noch immer auf einem Lehnstuhl in die Versammlungen der Gemeinde tragen. Sobald man ihn niedergesetzt hatte, sprach er zu den versammelten Gläubigen jedesmal nur die wenigen Worte: „Meine Kinder, liebet euch unter einander!" — Einstmals gefragt, warum er immer nur diese Worte spräche, antwortete er: „Ich sage

---

*) Diese Erzählung hat Herder bekanntlich zu dem schönen Gedicht umgeschaffen: „Eine schöne Menschenseele finden ist Gewinn."

nur das Eine, weil in dem Einen Alles befaßt ist." — Den Tod des Johannes setzt Hieronymus 68 Jahre nach Christi Tod, also in das Jahr 101, Eusebius im Wesentlichen übereinstimmend in das Jahr 100. — Nach dem Zeugniß der alten Kirche hat Johannes sein Evangelium unter dem Kaiser Domitian ums Jahr 95 auf der Felseninsel Patmos während seiner Verbannung geschrieben, durch den Presbyter Cajus nach Ephesus gesendet und durch dasselbe die drei ersten Evangelien ergänzt. Den Zweck seines Evangeliums spricht Johannes selbst aus in den Worten (20, 30 f.): „Auch viele andere Zeichen that Jesus, die nicht geschrieben sind in diesem Buche; diese aber sind geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei Christ, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen." An einzelne scharf gezeichnete Thatsachen und Wunder knüpft der Apostel daher in der Regel längere Reden und Gespräche Jesu an, in welchen der Herr selbst das Geheimniß seines Berufs, seiner Würde als der eingeborene Sohn Gottes und verheißene Messias und seiner Gemeinschaft mit Gott dem Vater ausspricht. Der Geist des Lebens Jesu spiegelt sich in diesem Evangelium mit vollster Klarheit ab und mit Recht hat schon die alte Kirche es zum Unterschiede von den drei übrigen „das geistliche Evangelium" genannt. Daher begreift man auch leicht, weshalb gerade gegen dieses Evangelium, wie wir sehen werden, die Hauptangriffe der modernen Kritik gerichtet sind. — Johannes selbst vermeidet es, sich in dem Evangelium als Verfasser ausdrücklich zu nennen; erst nach dem Schlusse des eigentlichen Werkes wird er den Kundigen näher erkennbar, aber ohne daß sein Name ausgesprochen wird. Und wenn Johannes wirklich zur Zeit der Christenverfolgung unter Domitian auf Patmos schrieb, so ist es wohl zu begreifen, wie er auf diese Weise den Feinden verborgen bleiben, allen Christen erkennbar werden wollte. —

So sind denn die Evangelien, wie wir aus diesem dürftigen Abriß leicht erkennen und schon im Eingange angedeutet haben, nicht als bloße Privatschriften anzusehen, sondern sie tragen von vornherein öffentlichen Charakter an sich. Unter den Augen der Kirche sind sie entstanden und durch die Sitte des öffentlichen Vorlesens in den christlichen Gemeinden von Anfang an sanctionirt und verbreitet, worauf mit Recht besonders Thiersch in seinem „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften" (1845, S. 341 ff.) hinweist. Darauf vor Allem beruht auch ihre apostolische Autorität und Kanonicität. Und wie heilig die Kirche von Alters her unsere vier Evangelien gehalten hat, geht daraus hervor, daß sie dieselben mit den vier Gestalten der Cherubim verglich, welche den Thron Gottes tragen, oder auch mit den vier Strömen des Paradieses, von denen fort und fort das Wasser des ewigen Lebens in die Christenheit ausströmt. —

2. Anders verhält es sich mit den apokryphischen Evangelien, die wir im Gegensatz zu unseren kanonischen jetzt in Betracht ziehen wollen. Es ist eine ganz falsche Annahme, zu behaupten, daß die christliche Kirche mit Willkür und ohne Kritik gerade unsere vier Evangelien aus dem reichen Schatze der Evangelien-Literatur herausgegriffen und in den Kanon der heiligen Schriften des N. B. aufgenommen hat. Vielmehr zeigt eine Vergleichung unserer kanonischen mit den apokryphischen Evangelien, wie wir uns leicht

überzeugen werden, sehr bald, daß die christliche Kirche mit gutem Grunde gerade diese Evangelien als kanonische in ihrer Aechtheit und Glaubwürdigkeit festgestellt hat, wenn wir auch von kritischen und historischen Untersuchungen über die Evangelien, die in der ersten Zeit der Kirche angestellt wären, keine nähere Kunde bekommen. Zugleich erkennen wir den unschätzbaren Werth unserer kanonischen Evangelien, wenn wir sie mit den apokryphischen vergleichen. Im Laufe des 2. Jahrhunderts ist nämlich noch eine Fluth von apokryphischen Evangelien entstanden, welche von der christlichen Kirche ebenso einstimmig verworfen worden sind, wie sie die kanonischen Evangelien einstimmig angenommen hat. Von beinahe 50 derselben sind uns noch größere oder geringere Bruchstücke erhalten. Wir nennen unter ihnen beispielsweise das Evangelium der Aegypter, das Evangelium des Jacobus, Bartholomäus, Matthias, Thomas, der 12 Apostel, sowie ein besonderes Evangelium der Kindheit Jesu. Wir begegnen aber in allen diesen apokryphischen Evangelien der bunten und abenteuerlichen Sage, die in grellen und phantastischen Farben malt. Einige Beispiele werden genügen, Ihnen ein Bild dieser abenteuerlichen Phantasterei zu geben. In dem Evangelium von der Kindheit Jesu wird erzählt: Als fünfjähriger Knabe bildete Jesus am Sabbath aus der Erde eines Baches 12 Sperlinge; da ihn sein Vater wegen der Entweihung des Sabbaths zur Rede stellte, klatschte er in die Hände und ließ die Sperlinge fliegen. — Ein andermal sammelte er die trüben Wasser eines Baches, woran er mit andern Knaben spielte, in Gruben und machte sie plötzlich durch sein Wort rein und klar. Ein Knabe aber zerstörte ihm die Gruben mit einer Weide. Da machte er ihn zur Strafe verdorren, heilte ihn aber wieder auf inständiges Bitten seiner Eltern bis auf ein kleines Glied, das er zum Andenken lahm behalten sollte. — Das Evangelium des Thomas erzählt folgende Geschichte: Ein Lehrer, Zachäus, kam zu Jesu Vater, Joseph, und sprach zu ihm: „Du hast einen klugen Knaben; gieb ihn mir, daß ich ihn lesen lehre. Damit will ich ihn auch zugleich in allen Wissenschaften unterrichten, will ihn lehren die Alten grüßen und als Väter ehren und die Gespielen lieben.“ Darauf sprach er ihm die Buchstaben von Alpha bis Omega sorgfältig und deutlich vor. Der Knabe aber blickte den Lehrer Zachäus an und fragte ihn: „Du kennst nicht die Natur des Alpha, wie willst du Andere das Beta lehren? Heuchler, lerne zuerst, wenn du kannst, das Alpha, dann wollen wir dir in Bezug auf das Beta glauben.“ — Darauf fing er an, dem Lehrer in Bezug auf den ersten Buchstaben zuzusetzen, und dieser konnte ihm nicht antworten. Da sprach das Knäblein vor einer großen Volksmenge zu Zachäus: „Vernimm, Lehrer, die Ordnung des ersten Buchstabens, und wie er Regeln hat u. s. w.“ Als nun der Lehrer Zachäus von dem Knaben so viele und große Allegorien des ersten Buchstabens vernahm, gerieth er über diese Lehre desselben in Verlegenheit und sprach zu den Anwesenden: „Wehe mir! Ich Unglücklicher bin bestürzt; indem ich den Knaben an mich gezogen, habe ich mir selbst Schmach bereitet. Mein Bruder Joseph, nimm ihn zurück, ich vermag nicht die Kraft seines Blickes zu ertragen, noch seine klare Rede.“ — Besonders ist die Flucht nach Aegypten so von der Sage fabelhaft ausgeschmückt worden. Das Jesus-Kind tritt auf Drachen, die vor ihm anbeten, ebenso Löwen und Panther. Ein Palmbaum neigt seine reichbeladenen Aeste zu ihm herab und hebt sie nicht eher wieder empor, als bis

der Knabe es erlaubt. Dafür läßt dieser einen Palmzweig von einem Engel ins Paradies tragen. Bei Jesu Eintritt in einen ägyptischen Tempel stürzen alle Götzen zu Boden und zeigen so, daß sie Nichts sind. —

Aehnliche phantastische, zwecklose Wundergeschichten begegnen uns auch in dem Sagenkreise, der sich um Muhamed gebildet hat. Muhamed selbst zwar hat sich für unfähig erklärt, Wunder zu thun; desto mehr aber hat die spätere Legende solche von ihm erdichtet. Als Beispiel zur Vergleichung dieser phantastischen muhamedanischen Wundererzählungen mit den Wundern unserer Evangelien mag folgendes genügen, welches Tholuck (Vermischte Schriften, I, S. 1 ff.) anführt. Um eine von seinen Gegnern in Mekka von ihm geforderte Probe zu erfüllen, habe Muhamed am Mittag Nacht werden lassen, darauf sei der Mond geflogen gekommen, habe einen siebenfachen Rundgang um die Kaaba gemacht und sich vor ihr niedergebeugt, sei dann mit ehrerbietiger Reverenz vor den Propheten getreten und habe vor allen Einwohnern Mekka's laut gerufen: Friede sei über Dir, o Achmet! sei dann in den rechten Aermel des Propheten hineingegangen und zum linken wieder herausgekommen, habe sich darnach in zwei Hälften gespalten, die sich an den Orient und Occident postirten, und sich endlich wieder zusammengeschlossen, um seinen Lauf wie vorher ruhig fortzusetzen, ohne daß man ihm jetzt noch irgend ein Dérangement anmerken könnte. —

Doch genug dieser abenteuerlichen Wunder. Sie tragen, wie wir sehen, in sich keine Spur von jener Einfachheit und Wahrheit, die sich in den vier Evangelien des N. T. findet. Während diese den Heiland des Menschengeschlechtes schildern, der gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist; während die Wunder unserer Evangelien einen sittlichen Zweck haben, der Erfüllung und Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes der Erlösung in Jesu Christo zu dienen: ist der Zweck und Inhalt der apokryphischen Evangelien ein ganz anderer. Sie schildern nur einen Wunderthäter, der ohne Zweck und ohne Bedeutung Wunder auf Wunder hervorruft, die jedes gesunde Gefühl zurückstoßen. Hier hat eine ungezügelte Phantasie ihren weiten Tummelplatz, hier ist nur kindische Freude an dem Wunderbaren und kindische Lust an der bunten Schale der Mährchen. Darum sind sie auch für die geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu fast werthlos; sie dienen als Carricaturen der evangelischen Geschichte durch ihren Contrast nur zu einem starken Zeugnisse für die Wahrheit der ächten evangelischen Geschichte, deren historisch zuverlässige Documente wir allein in den vier Evangelien unseres N. T. anerkennen können. Diese vier kanonischen Evangelien sind die festen Grundpfeiler, welche den hohen Dom der Kirche Christi tragen, und wir haben das feste prophetische Wort des Herrn, daß selbst die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. —

3. Die neuere Zeit hat aber an diesem erhabenen Dom der Kirche Christi immer mehr und mehr zu rütteln versucht, um an seiner Stelle ihr Luftschloß des Humanitätsideals aufzuerbauen. Um dies mit desto größerem und sichererem Erfolge zu erreichen, hat man es klüglich unternommen, die Fundamente dieses Baues zu untergraben, weil, wenn dies gelungen ist, der ganze herrliche Bau unfehlbar in sich zusammenstürzen muß. Dahin zielen schon zum Theil, mehr oder weniger bewußt, die verschiedenen Hypothesen, welche

seit dem vorigen Jahrhundert besonders in der deutschen Theologie aufgestellt worden sind, um das Verhältniß der drei ersten Evangelien zu einander zu erklären, weil die meisten dieser Hypothesen nur dazu beigetragen haben, die Autorität der Evangelien zu schwächen, ihre Aechtheit zu bezweifeln und ihre Glaubwürdigkeit mehr und mehr in Frage zu stellen. Wenn wir auch allerdings überzeugt sind, daß alle diese Bestrebungen einer negativen Kritik und ungläubigen Wissenschaft vergeblich sind, da sie nicht im Stande sein werden, nach dem prophetischen Worte des Herrn, seinen Felsenbau zu erschüttern, so dürfen wir uns doch nicht dem mühsamen Geschäfte ganz entziehen, diese verschiedenen Hypothesen zunächst über die Entstehung und das Verhältniß der drei ersten Evangelien zu einander in der Hauptsache kennen zu lernen, da in denselben nicht blos eine Riesenarbeit der deutschen theologischen Wissenschaft vorliegt, der wir unsere Anerkennung, ja Bewunderung nicht versagen, wenn wir auch mit ihren Resultaten nicht zusammenstimmen können, sondern wir werden hier auch unter vielem Schutt und Geröll manchen trefflichen Baustein finden, den wir selbst benutzen können. —

Doch lassen Sie uns nun diese verschiedenen Hypothesen selbst näher ins Auge fassen. Die eigenthümlichen Verwandtschaftsverhältnisse der drei ersten Evangelien im Gegensatz zum vierten bilden eines der schwierigsten Probleme der theologischen Wissenschaft. Die drei ersten Evangelien laufen nämltch bei einzelnen Abweichungen im Allgemeinen so parallel, daß sie sich zur tabellarischen Zusammenschau (Synopsis) und Uebersicht eignen und deshalb Synoptiker oder synoptische Evangelien heißen. Diese Verwandtschaft besteht zunächst in der Anordnung des Ganzen, indem der Stoff bei allen Dreien gleichmäßig in gewisse Hauptmassen zerfällt, aber nicht in fortlaufender Rede entwickelt, sondern in einer Reihe einzelner kleiner Erzählungen dargestellt wird, „die durch eigene Anfänge und besondere Schlußformeln sich in einer Weise isoliren, als wären sie erst von unsern Schriftstellern mosaikartig zusammengestellt worden". (Vgl. im Folgenden Holtzmann, S. 11 ff.) „Offenbar beruhen diese Thatsachen auf schriftstellerischer Anordnung, auf der Abhängigkeit der Synoptiker von einem schon geformten Erzählungstypus." Sodann zeigt sich diese Verwandtschaft auch „im wörtlich übereinstimmendem Detail". Einzelne Berichte sind bei allen Dreien ganz in derselben Weise verknüpft; so die Abschnitte von der Taufe, Versuchung und Rückkehr nach Galiläa u. a. Einzelne Thatsachen werden in einer bis aufs Wort sich erstreckenden Uebereinstimmung von allen Dreien, häufiger noch von Zweien geschildert. „Ein classisches Beispiel von Uebereinstimmung ganzer Abschnitte liefert die Erzählung vom Gichtbrüchigen (Matth. 9, 1—8; Marc. 2, 1—12, und Luc. 5, 17—26)." „Ebenso sind einzelne Redeabschnitte bei allen Dreien, häufiger noch bei Zweien, buchstäblich gleich referirt, was im griechischen Ausdruck um so mehr befremdet, da Jesus aramäisch sprach. So z. B. die eschatologischen Weissagungen (Matth. 24, Marc. 13, Luc. 21)." Es kommen gleiche Citate vor, die übereinstimmend sowohl vom hebräischen Texte abweichen, als auch mit der griechischen Uebersetzung der Septuaginta nicht wörtlich stimmen (vgl. die bei Holtzmann, S. 13, angeführten Beispiele). Die allen Dreien gemeinsamen Citate sind aus der Septuaginta, die dem Matthäus eigenen aus dem hebräischen Urtext entnommen. „Daraus geht hervor, daß an eine solche Entstehungsweise der Synoptiker, wornach Jeder

unabhängig geschrieben hätte, nicht mehr gedacht werden kann. Vielmehr hat die Kritik zu erklären, welche gegenseitige Beziehungen stattgehabt haben müssen, um dieses auffallende Verwandtschaftsverhältniß erklärlich erscheinen zu lassen." — Andererseits bieten sich aber trotz jener Uebereinstimmungen wieder auffallende Verschiedenheiten dar, „welche häufig sich bis zu scheinbaren oder wirklichen Widersprüchen steigern. So erzählt Lucas beispielshalber von Erscheinungen des Auferstandenen blos in Judäa, Matthäus blos in Galiläa". „Oder aber es besitzt Einer Bestandtheile, die dem Andern geradezu ganz abgehen. So kommt, was Marcus von Reden mittheilt, mit Matthäus und Lucas verglichen, einer ziemlich dürftigen Auswahl gleich. Andererseits weiß besonders Lucas von einer ganzen Reihe wichtiger Reden, als da sind die Gleichnisse vom verlornen Sohn, vom barmherzigen Samariter und andere, von welchen die beiden ersten Evangelisten keine Kunde verrathen. Matthäus aber bietet Redestücke von gleichartigem Inhalt in großem Zusammenhange gruppenweise dar, wie in Cap. 5—7. 13. 18. 23—25." „Dieses Verhältniß gilt es nun aufzuhellen, d. h. es handelt sich um die Frage: woher Uebereinstimmung und Abweichung, Beides in so auffallend hohem Grade?" —

Die verschiedensten Versuche sind gemacht worden, um dieses synoptische Verwandtschaftsverhältniß aufzuhellen und in dem Verhalten der Synoptiker zu einander eine bestimmte Regel, ein durchgeführtes Gesetz zu entdecken. Das kirchliche Alterthum mußte nach seiner Inspirationslehre die sachliche und wörtliche Uebereinstimmung ganz in der Ordnung finden; blos die Differenzen fielen auf und gaben den Kirchenlehrern schon frühe Veranlassung, eine fortlaufende Zusammenordnung und Uebersicht aller vier Evangelien oder Evangelienharmonie herzustellen, als deren vorläufiger Abschluß Augustin's Evangelienharmonie betrachtet werden darf. Hier wurde Matthäus durchaus zu Grunde gelegt, Marcus aber wurde als der „Nachtreter und Abkürzer" (pedissequus et breviator) des Matthäus betrachtet. (Augustin de consensu evang. 1, 2.) Schon Augustin macht jedoch das Zugeständniß, „daß die Evangelisten mit Beziehung auf einander schrieben, sich der Geschichten aber nicht immer auf dieselbe Weise erinnerten, und so durch Einflüsse von rein subjectiver Natur der parallele Lauf der drei Linien ihrer Erzählung öfters gestört werde". (Holtzmann, S. 15.) Die Kirche des Mittelalters blieb bei dieser Auffassung stehen und auch die ersten Jahrhunderte der Reformation kamen im Wesentlichen über die Versuche der Harmonistik nicht hinaus. —

Den ersten bahnbrechenden Versuch, das Verhältniß der Evangelien zu einander begreiflich zu machen, unternahm Lessing in seiner Schrift „Neue Hypothese über die Evangelisten als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet". (1778.) (Vgl. Strauß' Leben Jesu für das deutsche Volk, S. 82 ff.) Als den Grundstock aller Evangelien stellt Lessing eine aus den Erzählungen der Apostel und sonstiger Augenzeugen erwachsene schriftliche Sammlung von Nachrichten über Jesu Leben und Lehre auf, die unter den Judenchristen in Palästina entstanden, hierauf von Abschreibern verändert, zuletzt aus der palästinischen Landessprache frei ins Griechische übertragen wurde. Nach ihren ursprünglichen Gewährsmännern konnte diese Schrift Evangelium der Nazarener oder Hebräer genannt werden; nach dem griechischen Redacteur aber hieß sie Evangelium das Matthäus; denn dieser war es nach Lessing, der, nicht

wie Papias irrig sagt, ein hebräisches Evangelium schrieb, das dann Jeder, so gut es gehen wollte, ins Griechische übersetzte, sondern das hebräisch geschriebene Nazarener-Evangelium in einen griechischen Auszug brachte. Da die Arbeit des Matthäus Manchem nicht ausführlich genug sein mochte, so entstanden verschiedene neue Bearbeitungen der hebräischen Grundschrift, u. A. unser Lucas-Evangelium, dessen Verfasser zum Theil eine andere Auswahl und Anordnung traf als Matthäus und eines besseren Griechisch sich befleißigte; während Marcus zu seiner Arbeit ein minder vollständiges Exemplar der hebräischen Urkunde vor sich gehabt zu haben scheint. Auch Johannes kannte und benutzte nach Lessing sowohl diese Grundschrift, als unsere drei ersten Evangelien; gleichwohl ist sein Evangelium nicht zu ihnen zu rechnen, sondern macht allein eine Klasse für sich aus. Die bisherigen Evangelien und ihre Vorstellung von Christo genügten ihm nicht; darum suchte er die Person Christi höher zu fassen, indem er ihn nicht blos, wie jene, als den größten Propheten oder als den Sohn Gottes im Sinne der jüdischen Messiasvorstellung, sondern im metaphysischen Sinne als Mittler zwischen Gott und Menschen darstellte. Und nur eine solche Darstellung konnte verhindern, daß das Christenthum nicht als bloße jüdische Secte mit der Zeit wieder verschwand; nur das johanneische Evangelium hat der christlichen Religion Consistenz und Dauer gegeben. So stehen sich Matthäus und Johannes als die Evangelien des Fleisches und des Geistes gegenüber; daß aber auf der ersteren Seite noch zwei weitere Evangelien stehen und aus der großen Zahl von Evangelien außer Matthäus gerade nur noch Marcus und Lucas von der Kirche anerkannt sind, hat nach Lessing seinen Grund darin, weil diese beiden in vielen Stücken gleichsam die Kluft füllten, die zwischen Matthäus und Johannes liegt, und weil der Erstere ein Schüler des Petrus, der Andere des Paulus gewesen war. Hierin liegt auch die Ursache der Ordnung, in welcher die vier Evangelien im Kanon stehen. —

Während Lessing schon, wie wir sehen, den Unterschied der Synoptiker und des Johannes-Evangeliums behauptet, trat nun besonders durch Eichhorn, als eigentlichen Begründer der Evangelienkritik, die Frage, wie das Verhältniß der drei Synoptiker zu einander zu erklären sei, in den Vordergrund. Er hat seine Ansicht zuerst 1794 im 5. Bande seiner „Allgemeinen Bibliothek der biblischen Literatur" (S. 759 ff.) dargelegt, dann 1804 in seiner „Einleitung in das N. T." (I, S. 353 ff.) mit Rücksicht auf die inzwischen hervorgetretenen Einwendungen modificirt und genauer ausgeführt. Eichhorn ging in seiner Hypothese von einem syrochaldäischen Urevangelium aus, welches er ums Jahr 35 verfaßt sein ließ. Dieses enthielt die den Synoptikern gemeinsamen Stücke, die Hauptdata der evangelischen Geschichte. Dasselbe ging durch viele Hände, Abschreiber trugen aus dem Munde glaubwürdiger Menschen Manches nach. So entstanden verschiedene Recensionen, und in dieser Form fanden unsere Evangelisten das Urevangelium vor. „Sie benutzten dasselbe Urevangelium, daraus erklärt sich ihre Uebereinstimmung; aber sie benutzten es nicht unmittelbar, sondern der Eine in dieser, der Andere in einer andern Bearbeitung, daher ihre Abweichung von einander." (Strauß, S. 83.) „Selbständig sollte allein das Urevangelium sein, dagegen aber auch keiner unserer Evangelisten den andern benutzt haben. Vielmehr wurde Alles wieder durch eingeschobene Mittelglieder

erklärt.*) Wo immer zwei Evangelisten übereinstimmen, da ist ein besonderer hebräischer Text vorauszusetzen, der durch verschiedene Hände hindurchgegangen war, bis er in zwei etwas differirenden Exemplaren in die Hände des Einen und des Andern gelangte. Das Gemeinsame aller drei aber erklärt sich ausschließlich auf der Grundlage der ältesten griechischen Uebersetzung des Urevangeliums." (Holtzmann, S. 18 f.)

Diese Urevangeliumshypothese Eichhorn's fand zu ihrer Zeit vielen Beifall; aber kein Anderer hat, nach Baur (Theol. Jahrbücher, 1851, S. 77), „mit so fleischlich sicherer Selbstgewißheit derselben gehuldigt", wie Bertholdt in seiner „Historisch-kritischen Einleitung" (III, S. 1205 ff.). Aller Wahrscheinlichkeit nach, behauptet er, sei das Urevangelium von sämmtlichen Aposteln in Jerusalem entworfen, von einem Einzigen corrigirt und dann in den öffentlichen Gebrauch gegeben worden; vornehmlich aber habe jeder Apostel und Evangelist als eine Art Lehrinstruction ein Exemplar dieser Schrift erhalten, damit auf solche Weise Einheit und Uebereinstimmung in den historischen Vortrag der neuen Lehre gebracht werde. Wie so viele neutestamentliche Schriften, so war für Bertholdt natürlich auch dieses apostolische Normalbuch aramäisch geschrieben. —

Mit Recht urtheilt aber Strauß über diese Hypothese (S. 84): „Man sieht von selbst, wie mit jeder neuen Instanz, mit jeder neu beobachteten Seite an dem so vielseitigen Verhältniß dieser Evangelien eine neue Hülfshypothese nöthig, die ganze Theorie immer verwickelter und künstlicher wurde, zugleich aber mit den einfachen Verhältnissen der Zeit und der Kreise, in denen die Evangelien entstanden sind, in immer grelleren Widerspruch kam. Daher jener Ausspruch Schleiermacher's, um die Hypothese vom Urevangelium unannehmbar zu finden, habe er schon daran vollkommen genug, daß er sich vorstellen müßte unsere guten Evangelisten von vier, fünf, sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern, in verschiedenen Zungen noch dazu, umgeben, wechselsweise aus einem ins andere schauend und zusammenschreibend; was ihn weit mehr in eine deutsche Bücherfabrik des 19. Jahrhunderts, als in jene Urzeit des Christenthums versetze. Auch Herder fand sich von Eichhorn's Ausführung durch die prosaische Vorstellung einer apostolischen Kanzlei, auf die sie zu führen schien, abgestoßen, und schloß sich insofern mehr den Andeutungen Lessing's an; was er zu deren Berichtigung und weiterer Ausführung hinzuthat, war freilich zu flüchtig und schwankend, um als bleibender Gewinn gelten zu können; doch blieb seine Betonung der mündlichen evangelischen Verkündigung als Quelle der schriftlichen Evangelien nicht ohne Nachwirkung, wie seine Voranstellung des Marcus und Lucas vor Matthäus nicht ohne Nachfolge." —

Lange zwar stand die Urevangeliumshypothese noch in hohem Ansehen; aber bald erwachte wieder die alte Streitfrage nach der Priorität des einen Evangelisten vor dem andern und damit hing die Benutzungshypothese

---

*) Holtzmann, S. 18 f., giebt 12 solcher Recensionen nach Eichhorn's Hypothese an, indem das Urevangelium schon aramäisch in fünffacher Gestalt, griechisch dann in dreifacher Gestalt u. s. f. existirt habe.

zusammen, die zuerst Griesbach aufstellte.*) Er behauptete nämlich, Marcus hätte den Matthäus und Lucas zur Grundlage seiner Schrift gemacht und wäre, da er nicht viel Neues hinzubringt, eine Stufe tiefer, als die beiden andern Evangelien zu stellen. Diese Hypothese ist noch von vielen neueren Theologen, wie Sieffert, Fritzsche, Gfroerer, Bleek, Delitzsch u. A. näher ausgeführt und vertheidigt worden. Auch von katholischer Seite hat Hug in seiner Einleitung in die Schriften des N. T. diese Benutzungshypothese in eigenthümlicher Weise aufgestellt. Im Unterschiede von Griesbach läßt er die Evangelisten ganz in derselben Ordnung schreiben, in welcher sie im Kanon stehen. Jeder spätere Evangelist hat den früheren benutzt und zugleich kritisirt. Marcus hat den Matthäus nach der Zeitfolge umgearbeitet und kritische Bemerkungen hinzugefügt. Lucas ergänzte Beide nach einer neuen Revision der Quellen. Alle drei aber wetteifern mit einander an historischer Genauigkeit und Zuverlässigkeit, corrigiren sich daher gegenseitig rücksichtslos, so daß wir, wo Differenzen eintreten, eben einfach immer dem spätesten Berichterstatter zu glauben haben. „Wo ist nun überall" — ruft Hug aus (II, S. 166) — „eine Geschichte, wie diese, durch so unbefangene Anstrengung und durch so viele auf einander kommende Correcturen wetteifernder Schriftsteller in Ansehung des reinen Strebens nach Wahrheit so versichert, wie diese aus unseren Untersuchungen hervorgeht?" —

Von einem andern Gesichtspunkte faßte Schleiermacher die Frage ins Auge (in seinem „Kritischen Versuch über die Schriften des Lucas", 1817, und Einleitung ins N. T., S. 217 ff.) Er geht zunächst wieder auf den Standpunkt Eichhorn's zurück, aber so daß er jenes eine Urevangelium vervielfältigt. An die Stelle des Urevangeliums treten bei Schleiermacher die sogenannten Diegesen, ausführlichere Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten. Die Christen außerhalb Palästina's waren es, die auf solche Weise merkwürdige Begebenheiten aufzeichneten. So entstand eine ganze Reihe solcher Diegesen, die dann nach und nach zu größeren Schriften verknüpft wurden. So stellen sich ihm die Synoptiker dar als Aggregate einzelner Erzählungen und Quellen, kleinerer Aufsätze und mündlicher Traditionen als Bearbeitungen, entstanden im nachapostolischen Zeitalter, ohne gemeinsame Direction, ohne chronologische Gewißheit. Und zwar beruhe Lucas ganz nur auf Diegesen, „Marcus aber sei am meisten apokryphisch und beruhe auf einer für uns ganz undurchsichtig gewordenen Bearbeitung des papianischen Urmarcus. Matthäus aber sei eine ähnliche Bearbeitung der von Papias erwähnten Redesammlung des Apostels. In diesen Ansichten über die beiden letzteren Evangelien ist immerhin insofern ein Fortschritt wahrzunehmen, als hier an die Stelle rhapsodischer Diegesen bereits größere Grundschriften, wie die Logia des Matthäus und das papianische Original des Marcus, gesetzt werden". (Holtzmann, S. 23.) —

Einen andern Gegensatz zu Eichhorn's Hypothese bildet Gieseler's

---

*) Vgl. besonders seine Schrift „Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur, 1789 sq.

Versuch, das Verwandtschaftsverhältniß der Synoptiker aufzuhellen (in seiner Schrift „Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien", 1818). Dem schriftlichen Urevangelium Eichhorn's stellt er das mündliche oder die mündliche Tradition entgegen. Bereits Eckermann (Theologische Beiträge, 1796, V, S. 148) und Herder (im Anhange zur Schrift „Von Gottes Sohn") hatten in dieser Beziehung vorgearbeitet, indem sie einen gleichförmigen mündlichen Vortrag der Apostel voraussetzten. Dazu kamen die gleichzeitigen historisch-kritischen Untersuchungen von Wolf und Niebuhr auf anderen Gebieten, welche auch in der Theologie zu derartigen Constructionen führten. Es habe alle Wahrscheinlichkeit, nimmt nun Gieseler an, daß die mündliche Ueberlieferung, d. h. die Art, wie die s. g. Evangelisten das Wichtigste aus der Lebensgeschichte Jesu vortrugen, bald einen festen Typus in Auswahl, Anordnung und selbst im Ausdruck angenommen habe. „Gieseler dachte sich die ersten Verkündiger des Evangeliums nach der Art der griechischen Rhapsoden, in deren Munde die harmonischen Gesänge so fortlebten, daß sie zugleich manche Um- und Weiterbildung erfuhren." (Strauß, S. 87.) — Die Lage der Dinge brachte es aber mit sich, daß schon in der lebendigen Evangelientradition eine zwiefache Grundgestalt hervortreten mußte, je nachdem dieselbe im Schoße der juden- oder heidenchristlichen Gemeinden ihren Ursprung hatte. „Es erklären sich die Differenzen der Synoptiker somit aus den Modificationen, welche die Tradition selbst vermöge der verschiedenen Richtungen des Urchristenthums schon erlitten hatte; so stellt Matthäus den judenchristlichen, Lucas mehr den heidenchristlichen Typus dar. ... Die Abweichungen in der Reihenfolge der Begebenheiten ergaben sich von selbst bei der Freiheit, die der mündliche Evangelientypus lassen mußte. Da übrigens die Aufzeichnung Privatsache war, kann auch die verschiedene Auswahl des vorhandenen Reichthums von Stoff nicht befremden. Zusammentreffen im Ausdruck, Abweichungen in Synonymen, eigenthümliche Hinzufügung von Nebenumständen, Umstellungen, Alles schien jetzt erklärt. Schwierigkeiten machte nur die Sprache. Die chaldäische Zunge der mündlichen Tradition soll sich bis ins 2. Jahrhundert erhalten haben und dann mit der größten Vorsicht ins Griechische übersetzt worden sein. ... So ist es gekommen, daß die Sprache bei allen Evangelisten, selbst bei Lucas, der es sonst besser gekonnt hat, ein hebraisirendes Griechisch ist." (Holtzmann, S. 24 f.) —

Welchen Einfluß aber diese verschiedenen Hypothesen schon jetzt auf die Werthschätzung der Evangelien besonders in Betreff ihrer apostolischen Autorität üben mußten, spricht Strauß zum Schlusse des 14. Abschnittes aus (S. 89): „Das wichtigste Ergebniß aller dieser Versuche, sich die Entstehung und das Verhältniß der drei ersten Evangelien zu erklären, war unstreitig das, daß durch sie unvermerkt die Abfassung derselben in eine Zeit herabgerückt und zu einem so secundären Geschäfte gemacht wurde, daß an Apostel oder auch nur Apostelgehülfen als Verfasser nicht mehr zu denken war. Schon Eichhorn hatte die Betheiligung des Matthäus beim ersten, des Marcus und Lucas beim zweiten und dritten Evangelium, die er noch nicht ganz aufgeben mochte, auf ein Mindestes herabgebracht; vollends aber Schleiermacher gebraucht die Namen: Evangelium des Matthäus, Marcus, Lucas eingestandenermaßen nur als hergebrachte Benennungen, ob nun der Antheil, den diese

Männer an den nach ihnen benannten Evangelien gehabt haben mögen, ein näherer oder entfernterer oder auch gar keiner gewesen sei." —

Doch konnte man auf diesem unsichern Standpunkte noch nicht stehen bleiben. Man suchte zunächst zwischen der Hug'schen Benutzungshypothese und der Gieseler'schen Traditionshypothese zu vermitteln. Diese vermittelnde Stellung nehmen besonders de Wette und Credner ein. Nach de Wette (Einleitung ins N. T., 6. Aufl., S. 191) hat nicht blos Marcus, sondern auch Lucas den Matthäus unmittelbar vor Augen gehabt; ja, Marcus erscheint geradezu als Epitomator der beiden Andern. Dafür sind „einige andere Mittelglieder zwischen eingetreten, mit deren Annahme de Wette aller Zuhülfenahme von Parteitendenzen ihre Berechtigung entrissen zu haben glaubt". — Eine andere Weiterbildung der Benutzungshypothese bietet Credner (in seiner Einleitung ins N. T., S. 57 ff.). Nur das dritte Evangelium wird von ihm als authentisch anerkannt. Aus der Nachricht des Papias sucht Credner zu beweisen, daß die hebräischen sogenannten Logia des Apostels Matthäus die Grundschrift des kanonischen Matthäus seien, der durch einen Palästinenser aus dem ächten Marcus und den Logia zusammengestellt sei. „Gleich dieser Quelle sind auch die von Papias erwähnten Notizen des Marcus nach und nach verloren gegangen, seitdem sie in ihrer jetzigen Ueberarbeitung als zweites Evangelium erschienen waren. Lucas endlich besaß in den Logia, in Matthäus, in Marcus und anderen Diegesen die reichsten Quellen, schrieb übrigens nicht blos ab, sondern beherrschte seinen Stoff selbständig. Credner's Hypothese kann um so mehr als combinirende Zusammenstellung aller bisherigen Versuche angesehen werden, als er auch Gieseler gerecht zu werden strebte, indem er als unterstes Fundament der Evangelienbildung eine Art von mündlichem Urevangelium annahm, das aber farblos war und bald in Gefahr lief, in Sage überzugehen. Deshalb sah man sich bald zu schriftstellerischer Thätigkeit veranlaßt, und so fanden nach der Zerstörung Jerusalem's unsere Synoptiker ihre Entstehung. Bemerkenswerth insonderheit ist, daß Credner, wie er niemals eine Benutzung des Matthäus durch Marcus gelehrt hatte, den Letztern immer entschiedener als Urevangelisten aufzufassen vermochte." (Holtzmann, S. 26.) —

Einen ähnlichen combinirenden Standpunkt nimmt Lachmann ein (de ordine narrationum in evangeliis synopticis: Studien und Kritiken, 1835, S. 570 ff.). Er ging gleichfalls von einer mündlichen Tradition aus, welche dann gruppenweise zu Papier gebracht worden sei. „So entstanden fünf Corpuscula evangelischer Erzählungen, deren erstes im Täufer, das zweite im messianischen Auftreten Jesu, das dritte in der galiläischen Lehrthätigkeit, das vierte in seinem späteren Wirken, das letzte in seiner Reise zum Tod seinen Mittelpunkt fand. Diese Corpuscula wurden alsdann verbunden zu einer Evangelienschrift, mit der zunächst Marcus stimmt. Matthäus aber ist eine Combination dieser Tradition mit der Redesammlung des Apostels Matthäus." (Holtzmann, S. 26.) Zugleich macht aber Holtzmann hier diese treffende Bemerkung über die verschiedenen Hypothesen, indem er sagt (S. 26 f.): „Nach so vielen Versuchen schien nun zwar die Unmöglichkeit, das erste Evangelium auf apostolischen Ursprung zurückzuführen, einleuchtend gemacht (?), sonst aber blos die Unsicherheit und Haltungslosigkeit des ganzen kritischen Standpunktes, den man einnahm, offenbar geworden zu sein.

Willkürliche Fictionen, vage Vorstellungen, abstracte Theorien, schwindelhafte Hypothesen waren in Masse zu Tage getreten; aber nach einem sicheren Resultate sah man sich vergeblich um." —

In ein neues Stadium trat die Evangelienkritik mit dem „Leben Jesu von D. F. Strauß". (1835 f.) Zwar zur synoptischen Frage selbst steht sein Werk nur in mittelbarer Beziehung; er spricht sich selbst hierüber in seinem neuesten Leben Jesu folgendermaßen aus (S. 97): „Das Ergebniß (nämlich seiner kritischen Untersuchungen) war in Bezug auf alle vier Evangelien ein verneinendes, d. h. daß ihre Erzählungen sich durchweg nicht als Berichte von Augenzeugen, sondern nur als Aufzeichnungen von Solchen betrachten lassen, die den Thatsachen schon ferner stehend, neben manchen ächten Notizen und Redestücken, allerhand sagenhafte Ueberlieferungen zusammengetragen und zum Theil noch durch eigene Dichtung verschönert haben." Daher verliert das kritische Interesse an den Evangelien von vornherein seinen vornehmsten Anhaltspunkt; nur in zweiter Linie beschäftigt sich „die mythologische Theologie" mit diesem kritischen Probleme, bleibt aber im Ganzen im Geleise der, auf die mythische Fassung direct hinweisenden, Traditionshypothese. ... Die ursprüngliche Form dieser Tradition fand Strauß im Matthäus, Lucas dagegen gebe eine paulinische Färbung, und Marcus sei ein Anszug, was Griesbach „zur Evidenz erhoben". (4. Ausg., S. 67.) Hilgenfeld urtheilt dagegen über Strauß (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 145): „Ueber die Entstehung der Evangelien hat er nicht nur nichts Neues, sondern nicht einmal etwas Bestimmtes vorgetragen, da er sich mit Ausnahme der Behauptung einer doppelten Abhängigkeit des Marcus von Matthäus und Lucas, lediglich auf die Unsicherheit der kirchlichen Ueberlieferung beschränkt und im Allgemeinen auf den Ursprung der Evangelien aus mündlicher Ueberlieferung hingedeutet hat." Das einzige Verdienst, das sich Strauß auf dem Gebiete der Evangelienkritik erworben hatte, war von sehr zweifelhafter Natur. Er hatte einfach, wie er sich selbst ausdrückte (I, S. 108), alle jene Lichter historischer Zeugnisse, mit denen man bisher die Entstehung der Evangelien zu beleuchten gewohnt war, ausgelöscht und es Andern überlassen, in der eingetretenen Finsterniß ihre Augen wieder an die Unterscheidung des Einzelnen zu gewöhnen. —

Unter Strauß' Gegnern war es nächst Tholuck besonders Weiße, der (in seinem Werke „Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch behandelt", 1838, und später „Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium", 1856) tiefer auf die Evangelienkritik einging. Er machte die Hypothese Schleiermacher's über Matthäus und die Lachmann's über Marcus zur Grundlage seiner kritischen Untersuchung. Matthäus erscheint ihm daher als eine Zusammenarbeitung der Redesammlung des Apostels und des ursprünglichen Marcus, von dem unser kanonischer Marcus eine defecte Gestalt darstellt. So wenigstens in den Nachträgen zu seiner „Evangelienfrage" (S. 155—165), während er in der „Evangelischen Geschichte" (I, S. 54) noch an die Ursprünglichkeit des jetzigen Marcus glaubt. Daher führt auch Holtzmann den Ursprung seiner Marcushypothese selbst auf Weiße zurück, indem er ausdrücklich behauptet (S. 29): „Man kann sagen, daß Weiße die Marcushypothese eigentlich neu entdeckt und zum erstenmal wissenschaftlich begründet hat. Ist sein Werk auch bei der seither unendlich fortgeschrittenen mikroskopi-

schen Detailuntersuchung heutzutage zurückgetreten, so muß doch immer noch jede ernste, auf die Resultate der Vorgänger gestützte und nach soliden Angelpunkten für die geschichtliche Auffassung des Lebens Jesu ringende Untersuchung mindestens von ihm ab ihren Ausgangspunkt nehmen, da derselbe in letzterer Beziehung trotz seiner etwas schwerfälligen Sprache ohne Vergleich mehr geleistet hat, als 100 jetzt verschollene glatt geschriebene Antistrauße, die nur das eine Interesse ihrer Urheber bekunden, auf eine möglichst compendiarische und bequeme Weise über alle Schwierigkeiten hinauszukommen." —

Einen weiteren Fortschritt bahnte zu gleicher Zeit Wilke an (in seiner Schrift „Der Urevangelist, oder exegetisch=kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien", 1838), „indem er der nebelhaften Unbestimmtheit eines mythenbildenden Zeitbewußtseins gegenüber die sichere und folgenreiche Thatsache der Eigenthümlichkeit der einzelnen Synoptiker betonte." (Holtzmann, S. 30.) Er sucht sowohl die Traditionshypothese, wie die Diegesentheorie zu widerlegen und geht auf die Annahme eines Urevangeliums zurück. Dieses Urevangelium als den Inbegriff des Gemeinsamen der drei Synoptiker findet er in Marcus, dessen ganzer Inhalt mit Ausnahme weniger Verse in Matthäus und Lucas übergegangen ist, so daß Marcus die gemeinschaftliche Wurzel und Grundlage des synoptischen Textes sein soll. Diese Marcushypothese fand in jener Zeit weitere Vertretung von Seiten Sommer's (Synoptische Tafeln, 1842) und Hitzig's (Ueber Johannes Marcus, 1843). Selbst ein katholischer Theologe, Sepp, legte den Marcus seiner geschichtlichen Darstellung zu Grunde (Das Leben Christi, 1846; 2. Ausg., 1855) und Lange (Leben Jesu, I, S. 223) behauptete wenigstens seine Unabhängigkeit von den andern Synoptikern. —

Andererseits arbeitete man immer entschiedener auf eine Tendenzkritik hin, indem man von der Annahme ausging, daß Jeder der Synoptiker sein Evangelium nach einer bestimmten Tendenz verfaßt habe. So wollte schon der „sächsische Anonymus" (in der Schrift „Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander, 1845; 2. Aufl., 1852) nachweisen, daß die Evangelisten nichts weniger, als jene „schlichten Fischerseelen" seien, wozu die gutherzige Faselei sie gemacht, sondern „kein einzig Wörtchen in ihren Schriften, auch nicht das unscheinbarste, ohne die bewußteste Absicht und einen ganz speciellen Sinn gewählt" sei. Besonders habe Lucas nach paulinischem Parteiinteresse die Tradition entstellt. Bruno Bauer aber ging (in seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker", 1841 f. und „Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs", 1850—1852) noch über Strauß hinaus in Herabsetzung des historischen Werthes der Evangelien. Nach ihm hat das Selbstbewußtsein des schöpferischen Urevangelisten Alles producirt vermöge des in ihm sich vollziehenden, dialektischen Prozesses des religiösen Geistes. Dieser schöpferische Urevangelist ist „kein Anderer, als Marcus, der aus dem «urchristlichen Selbstbewußtsein» die evangelische Geschichte selbst erfunden und Anlaß zur ganzen Bewegung des Christenthums gegeben hat mit einem in die Welt geschleuderten Buche, welches die plastische Darstellung der Revolution gegen die gesetzliche Welt enthielt. Unsere Evangelien aber sind theils, wie Marcus, glücklichere, theils, wie Matthäus und Lucas, verunglückte Variationen jenes Urberichtes". (Holtzmann, S. 33.) Daher erscheint ihm denn auch selbst das „Leben Jesu" von Strauß als ein Buch vollendeter Nullität, die

Tübinger Kritik als Apologetik. So hatte Bauer die ganze evangelische Geschichte in den schöpferischen dialektischen Prozeß des religiösen Geistes nach Hegel'schen Principien oder, einfacher gesagt, in das Product der schöpferischen Phantasie eines schlauen Betrügers verwandelt und damit den geschichtlichen Gehalt der Evangelien vollständig aufgelöst. —

Von Tübingen aus wurde nun gegen derartige Ueberstürzungen durch Professor Baur (gest. 1860) und seine Schule ein neuer Weg angebahnt. Erst Baur will den „wahrhaft historischen" Weg, die Differenzen der Synoptiker zu erklären, betreten haben. Für ihn war die erste Frage: was wollte und bezweckte der Verfasser eines jeden Evangeliums? Was war seine Tendenz, die er verfolgte? So sollte nun aus Allem, was ein Evangelium Specifisches, Individuelles, rein Subjectives hatte, sein eigenthümlicher Charakter erschlossen, und dieser Charakter wieder aus den dogmatischen Gegensätzen des Urchristenthums erklärt werden. Die historische Grundanschauung, auf welcher die Kritik Baur's basirt, ist folgende (vgl. Schwarz „Zur Geschichte der neuesten Theologie", 3. Aufl., 1864, S. 155 ff.): „Das Christenthum ist nicht ein von vornherein fertiges, ein vollkommenes und himmlisches Product, es ist vielmehr ein sich allmälig entwickelndes. Und der Boden, aus welchem es sich entwickelte, war das Judenthum. Das jüdische Element war die Schranke, welche das Urchristenthum erst nach langen innern Kämpfen durchbrechen konnte. Das erste Christenthum war Judenchristenthum und der erste christliche Glaubensinhalt kein anderer als der: daß Jesus der Messias, daß er die Erfüllung der Weissagungen sei. So war Urchristenthum und Judenchristenthum identisch, das Christenthum noch Nichts als ein vergeistigtes und erfülltes Judenthum; noch nicht ein neues Lebensprincip, bestimmt die ganze Geisterwelt zu umfassen, das Heidenthum wie das Judenthum auf eine ganz neue Basis zu stellen. Erst durch Paulus wurde dieser Fortschritt begründet, erst durch ihn der Bruch mit dem Judenthum, mit Tempel und Gesetz, vollzogen. Der Gegensatz zwischen dem alten, auf der Autorität der Judenapostel Petrus, Jacobus, Johannes ruhenden Judenchristenthum und dem Universalchristenthum des Heidenapostels Paulus war ein viel schärferer und länger dauernder, als die spätere kirchliche Tradition ihn dargestellt hat. Dieser Gegensatz zieht sich noch durch die ganze zweite Generation, durch das nachapostolische Zeitalter hindurch bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts. Und weil er noch diese ganze Zeit bewegt und beherrscht, stehen auch alle Schriften bis dahin unter diesem Gegensatze und sind nur so zu verstehen. Mit einem Wort: die dogmatischen Parteigegensätze des Petrinismus und Paulinismus sind der Schlüssel für die Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts, also auch für das Verständniß der kanonischen Schriften und der Fragen nach ihrem Alter und Entstehungskreise. Diese Schriften stehen entweder noch unter der ganzen Heftigkeit des unmittelbaren Gegensatzes, wie die Paulinischen Briefe einerseits und die Apokalypse (Offenbarung Johannis) andererseits, oder sie gehören schon der späteren Tendenz an, diese Gegensätze zu verwischen, über sie einen versöhnenden Schleier zu werfen. So sind die meisten der kanonischen Schriften Tendenzschriften, und ihre Tendenz ist vorzugsweise eine conciliatorische, vermittelnde. Mit dieser conciliatorischen Absicht, die Härten des alten ursprünglichen Judenchristenthums zu verwischen, die freien und universalen paulinischen Elemente mit ihnen zu

verschmelzen, hängt dann die Nichtauthentie so vieler Schriften des Kanon zusammen, welche viel spätern Ursprungs sind, als sie zu sein scheinen und vorgeben." Erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts wurde nach Baur's Ansicht das Judenchristenthum durch den gemeinsamen Kampf gegen die Gnosis und die Verfolgungen Rom's zum Bedürfniß des Zusammenhaltens, zur Anerkennung der Einheit der Kirche geführt; erst in dieser Zeit bildete sich das Bewußtsein der einen katholischen Kirche, aus der alle vermittelnden, die frühere Feindschaft zwischen Judenchristenthum und Paulinismus verschleiernden Schriften des N. T. stammen. — Dies ist im Wesentlichen die historische Grundanschauung Baur's und seiner Schule. Selbst Schwarz sieht sich aber, bei aller Lobpreisung dieser Tendenzkritik, doch zu folgendem Urtheil über Baur veranlaßt (S. 169 f.): Mit Recht „kann von ihm gesagt werden, daß er — darin dem ganzen einseitig-speculativen und constructiven Zuge seiner Zeit, das ist der Hegel'schen Geschichtsbehandlung folgend — die Bedeutung des Persönlichen zu gering angeschlagen, daß ihm überhaupt die einzelnen Ereignisse und Erscheinungen nur zu leicht und gleichsam unter den Händen zu Momenten des allgemeinen Geistesprozesses zerflossen, und daß diese Einseitigkeit namentlich bei der Würdigung der Person Christi und des thatsächlichen Inhalts seines Lebens aufs verhängnißvollste zur Geltung gekommen sei. Ist es doch nur so zu erklären, daß nie auch nur ein ernstlicher Versuch von ihm gemacht worden, die neuen, Leben schaffenden Gedanken des Christenthums, wie sie von dem Stifter selbst im Gegensatz gegen die alte geistverlassene und gesetzerstarrte Welt, mit schöpferischer Begeisterung ausgesprochen und von seiner reinen, gotterfüllten Persönlichkeit getragen wurden, die Gedanken von der Gotteskindschaft, der erbarmenden Liebe des Vaters, vom Himmelreich u. s. w., an den Anfang der christlichen Entwickelung zu stellen und von diesem Christenthum Christi auszugehen, statt daß, wie es nicht mit Unrecht ihm zum Vorwurfe gemacht ist, die Person des Erlösers und sein innerstes religiöses Selbstbewußtsein als ein unbekanntes x im Dunkel der Vergangenheit stehen blieb, dagegen die mächtigsten Impulse der Fortentwickelung der Kirche an den Apostel Paulus und seinen Kampf gegen das Judenchristenthum geknüpft wurden. — Hängt doch auch mit dieser einseitig-constructiven Richtung, bei aller großen, kritischen Begabung des Meisters, der schon von Einzelnen seiner Jünger gerügte Mangel zusammen, daß die Kritik selbst einen constructiven Charakter erhielt, von fertigen dialektischen Gegensätzen beeinflußt wurde, daß die dogmatischen Parteigegensätze der ersten Kirche die allein über Charakter und Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften entscheidenden Instanzen blieben, mit einem Wort: daß diese Kritik in Tendenzkritik aufging." —

Darin liegt aber eben der Kernpunkt der ganzen Baur'schen Tendenzkritik, daß es ihm vor allen Dingen darauf ankam, das Christenthum als das nothwendige Resultat der naturgemäßen geschichtlichen Entwickelung begreiflich zu machen. Deshalb mußte auch von ihm folgerichtig die Person Christi selbst und ihr Einfluß auf die spätere Entwickelung mehr in den Hintergrund geschoben werden; denn einen schöpferischen Anfangs- und Ausgangspunkt dieser ganzen christlichen Entwickelung, oder eine unmittelbare Offenbarung Gottes in Christo, also ein schöpferisches wunderbares Eingreifen Gottes in die Geschichte wollte Baur nicht annehmen. Daher urtheilt Düsterdieck

(Apologetische Beiträge, 1865, S. 22 f.) über die Tübinger Schule mit Recht: „Ich . . . beschränke mich darauf, zu sagen, was keinem Zweifel unterliegt, daß die gesammte historisch-kritische Arbeit der Tübinger Schule von der Voraussetzung gewisser philosophischer Grundbegriffe, welche mit den entsprechenden christlich-religiösen Grundbegriffen durchaus nicht zusammentreffen, abhängig ist. Vor allen Dingen fehlt in den Anschauungen jener Schule der wahrhaft christliche Grundbegriff eines persönlichen, über der Welt und ihrer geschichtlichen Entwickelung unbedingt erhabenen und dieselbe regierenden Gottes. Deshalb leugnet jene Schule die Wirklichkeit des Wunders; deshalb versucht sie eine Construction der Geschichte des Urchristenthums ohne göttliche Wunder; deshalb muß sie die in unserm neutestamentlichen Kanon befindlichen Urkunden, insbesondere die eigentlichen Geschichtsurkunden, welche nicht nur wunderbare Dinge als geschichtliche Ereignisse erzählen, sondern auch selbst in ihrer Eigenart das ihren Ursprung bedingende Wunder der Inspiration zu erkennen geben, als untergeschobene und unglaubwürdige Schriften beseitigen. Wer es aber unternimmt, die neutestamentliche Geschichte, nach der Seite der Ereignisse oder nach der Seite der Lehrbildung hin, mit einem blos natürlich-menschlichen Maß zu bemessen, der muß gerade den Ruhm, welchen er am eifrigsten sucht, am sichersten verfehlen, den Ruhm der Geschichtlichkeit. Denn das ist ein ungeschichtliches Verfahren, wenn man sicher bezeugte Thatsachen deshalb leugnet oder umstellt, weil sie zu gewissen vorgefaßten Meinungen nicht stimmen; und die Ungeschichtlichkeit eines solchen Verfahrens wird sich in der Inconsequenz und der Unrichtigkeit der Resultate verrathen.“ —

In der Evangelienfrage selbst überließ indessen Baur seinen Schülern die Initiative. Schwegler eröffnete die Erklärungen der Tübinger Schule mit der Behauptung, die verwickelte Evangelienfrage sei jedenfalls nur zu lösen durch eine Zusammenstellung der synoptischen Evangelien mit den Verhältnissen der ältesten christlichen Kirche. Daher erkläre sich die Ueberlieferung von einem petrinischen Einfluß auf die Abfassung des zweiten, von einem paulinischen auf die des dritten Evangeliums; bei näherer Betrachtung erweise sich jedoch Marcus vielmehr als Epitomator, und der wahre Repräsentant des Judenchristenthums sei Matthäus. Sonach sind die Evangelien Tendenzschriften, aus der Ansammlung und verschiedenartigen Färbung bruchstückartiger Ueberlieferungen entstanden. In dieser Richtung hatte Schwegler in seinem „Nachapostolischen Zeitalter“ schon 1846 beinahe auf allen Punkten vorgearbeitet. — Baur selbst betrachtete („Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“, 1847) den Matthäus als den ursprünglichsten Evangelisten, seine Schrift als die relativ glaubwürdigste Darstellung der Geschichte Jesu, insofern sie noch viele ächte Bestandtheile, wie z. B. die Bergpredigt, enthalte, und in solchen Theilen auf apostolischen Quellen beruhe. Die älteste evangelische Aufzeichnung war jedoch nach Baur jenes älteste, aramäisch geschriebene Hebräer-Evangelium, welches vollkommen die Anschauungen des Ebionitismus darbot und unter dem Namen des Matthäus oder des Petrus cursirte. Aus diesem Originalwerke gingen dann andere Recensionen hervor, namentlich unser griechischer Matthäus, welcher, seines streng judenchristlichen Charakters entkleidet, sowohl judaistische, als universale Elemente enthält, so daß er als keine Tendenzschrift im strengen Sinne des Wortes gelten darf.

Ein Urlucas folgte sodann als rein paulinische Tendenzschrift. Auf Grundlage dieses Urlucas und des kanonischen Matthäus entstand nun „zunächst unser Marcus, ein im Interesse der Neutralität geschriebener, die beiderseitigen Spitzen abbrechender oder umgehender Auszug. Doch schreibt Marcus nicht geradezu ab; er giebt oft mehr, hat aber keine neuen Quellen, keine «eigenen Mittel», sondern spinnt blos einzelne Züge weiter aus in meist rationeller Weise. Erst jetzt entstand unser kanonischer Lucas, dessen paulinische Züge aus dem Urlucas entnommen sind, während die mehr judaisirenden Stellen einem unionistisch gesinnten Redactor zur Last fallen.“ —

Diese Tendenzkritik hielt es also im Allgemeinen mit der Griesbach'schen Hypothese, fand aber fast nur innerhalb der Tübinger Schule Beifall. Besonders entschieden traten dagegen auf Thiersch (in seinem „Versuch zur Wiederherstellung des historischen Standpunktes für die Kritik des N. T.“, 1845, und „Kirche im apostolischen Zeitalter“, 1852), der zuerst auf die Gieseler'sche Tradition, dann auf die Marcushypothese zurückging, durch welche er die geschichtliche Wahrheit des Evangeliums besonders vertheidigt, womit er auch die Aechtheit des griechischen Matthäus vereinigt; Hengstenberg (Evangelische Kirchenzeitung, 1858, S. 627 ff. und das Evangelium des heiligen Johannes, I, S. 93), der in der Hauptsache den Standpunkt Hug's aufs Neue einnahm, und vor Allem Ewald, mit dessen Streitschriften gegen die Tübinger Schule seit dem Jahre 1849 ein weiteres Stadium in der Behandlung unserer Frage beginnt. („Ursprung und Wesen der Evangelien“, in den Jahrbüchern, I, II, III. Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt 1850. Geschichte Christus 1855.) Die Tübinger Kritik hatte, indem sie das Räthsel der Evangelienbildung durch dogmatische Erklärung zu lösen strebte, die eigentlich kritische Seite fast ganz vernachlässigt. Von Sprachvergleichung und formellen Untersuchungen hatte die Baur'sche Schule fast völlig Umgang genommen; „überall war es nur die Tendenz, der man nachspürte, bis in das harmloseste Detail der unscheinbarsten Nachricht herein“. (Holtzmann, S. 36.) „Dies war es, was der gegen seine früheren Collegen von Tübingen leidenschaftlich eingenommene Ewald als «niedrige Gesinnung», als «viehische Wildheit» der «trübseligen Tübinger Schule» bezeichnete, der gegenüberzutreten er sich gedrungen fühlte.“ Er geht, ähnlich wie Schleiermacher, von der Ueberlieferung und ihren Trägern, den Reiseevangelisten, aus und weist auf das bald entstehende Bedürfniß hin, die einzelnen evangelischen Erzählungen niederzuschreiben und zu verbinden. So kam es zu einer gruppenweisen Aufzeichnung von Hauptpunkten, z. B. der Leidensgeschichte. Endlich versuchte man, diesen ganzen Erzählungsstoff in größeren Zusammenhang zu bringen. Einen solchen Versuch stellte die erste Quelle Ewald's dar, welche vom Evangelisten Philippus ursprünglich hebräisch geschrieben, eine Darstellung der merkwürdigsten Ereignisse und Reden, der „höchsten Spitzen“ enthält, um die sich der übrige Erzählungsstoff gleichsam anschwemmte. Diese Schrift wurde von Lucas in der Einschaltung benutzt, von Marcus fast ganz aufgenommen. Gleichzeitig bildete sich aber auch eine Sammlung von Sprüchen Jesu, die planvoll gruppirt wurden, wie dies noch aus der Bergpredigt, den Gleichnissen u. s. w. hervorgeht. Verfasser dieser hebräisch geschriebenen Sammlung war der Apostel Matthäus. Aber schon Papias kannte mehrere griechische Bearbeitungen derselben. „Jedoch ist es nur eine dieser Uebersetzungen, die von allen Synoptikern,

am vollständigsten jedoch von Matthäus (Kap. 3. 5—7. 10—13. 23—25) gebraucht wurde." (Holtzmann, S. 37.) Auf Grund dieser beiden Schriften entstand dann drittens unser zweites kanonisches Evangelium, dessen „frische Lebendigkeit und malerische Ausführlichkeit", „Schmelz der frischen Blume" und „volles, reines Leben der Stoffe" Ewald besonders betont. Marcus, der zugleich aus dem mündlichen Berichte des Petrus Manches aufnahm, hat dieses erste Evangelium in Rom verfaßt. Aber unser jetziger Marcus ist nicht mehr ganz der ursprüngliche, sondern theils (z. B. 1, 2; 16, 9—20) interpolirt, theils abgekürzt. Ja, zuletzt behauptet Ewald (Geschichte Christus, S. IX f.), Marcus sei sogar erst in einer dritten Gestalt, die er nach Erscheinen des Matthäus erhielt, in den Kanon aufgenommen. Jetzt mußten aber auch die „Höhen der Geschichte", die der innern Herrlichkeit Christi entsprechenden Momente zur Darstellung kommen. Diese Höhenbilder, die himmlische Fortbewegung der Geschichte darstellend, haben sich zwar später am vollkommensten im vierten Evangelium zusammengefunden; doch unterscheidet Ewald schon eine frühere vierte Quelle als ein solches Buch der höheren Geschichte, worin z. B. die Versuchung und der Tod Jesu ausführlicher erzählt wird. Besonders Matthäus und Lucas benutzten diese Quelle. Auf der fünften Stufe erscheint dann unser Matthäus, der alle vier Quellen nebst einer Vorgeschichte verarbeitete in wesentlich auf das Sammeln gerichteter Tendenz. Verfasser ist ein Judenchrist, der für Juden und Judenchristen schrieb. Nun finden sich aber auch Spuren von wirklich poetischer Geschichtschreibung, z. B. das Loblied der Maria. Ewald nimmt daher noch drei Quellen an, um die Eigenthümlichkeiten des Lucas zu erklären. Das „sechste, nachweisbare Buch" soll sich durch Lieblichkeit und Zartheit der Rede, das siebente durch abgerissene, schwerfällige Diction auszeichnen, während gewisse Reste in ein achtes, aramäisch geschriebenes, verwiesen werden. Als Abschluß des synoptischen „Schriftenthums" erscheint nun neuntens Lucas, ein großes Sammelwerk, dessen Grundlage die genannten Quellen, mit Ausnahme des Matthäus, bilden. —

Noch folgen einzelne kritische Untersuchungen, in welchen die Hauptfrage sich immer entschiedener um Marcus dreht. Die Annahme Baur's fand innerhalb seiner Schule selbst Widerspruch. „In der Tübinger Schule selbst wurde das Marcusevangelium der Hauptpunkt der innern Spaltung; der Meister selbst hielt an der Priorität des Matthäus, als des ältesten judenchristlichen Typus, unveränderlich fest, im richtigen Instinct, daß eine Anerkennung irgendwelcher Selbständigkeit des farblosen und neutralen Marcus der Tendenzkritik tödlich werden könne." (Schwarz, S. 187.) Hilgenfeld dagegen (Das Marcus-Evangelium, 1850. Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, 1850. Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, 1854. Das Urchristenthum, 1855, u. A.) stellte den zweiten Evangelisten jetzt wieder in die Mitte zwischen Matthäus und Lucas und versuchte seine Unabhängigkeit von Lucas klar darzulegen. In einem fünfjährigen Streit mit Baur hat er seine Stellung im Ganzen siegreich behauptet und die Gegensätze der Tübinger Schule gemildert. Gegenüber der Tendenzkritik Baur's versucht er nun die „literarhistorische". Dennoch soll der apostolische Kern des ersten Evangeliums, eine streng judenchristliche Schrift, die in unserem Matthäus eine universalistische Bearbeitung erlitt, den Anfang aller Evangelienbildung bezeichnen, in dem milden Petrinismus des Marcus

aber eine Versetzung des ersten kanonischen Evangeliums mit Traditionen der römischen Kirche, und im Lucas eine Bearbeitung aller früheren Quellen im entschieden paulinischen Sinne vorliegen. — Ritschl aber („Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien" in den Theologischen Jahrbüchern, 1851, S. 480 ff.) erklärte den Marcus geradezu für die Quelle des Matthäus. —

Noch von einem andern Schüler Baur's, Köstlin, ging ein Vermittelungsversuch zwischen Baur und Ewald aus („Ursprung und Composition der synoptischen Evangelien", 1853). Auf dem Wege angestrengter Detailuntersuchung und kunstvoller Combination gelangt er zu Resultaten, die in der Mitte liegen zwischen den bisher aufgetretenen Gegensätzen. Wie Ewald nimmt er eine große Anzahl von Quellenschriften und Mittelgliedern an, unter denen besonders der Urmarcus des Papias hervorragte. Aus einer Verschmelzung derselben mit der mündlichen Tradition und der Redesammlung des Matthäus ging dann unser Matthäus hervor. Während die Redesammlung noch dem Standpunkt des Urchristenthums angehört, stellt Urmarcus einen halben (petrinischen) Universalismus dar, Matthäus endlich ist ganz correct katholisch. Auf Grundlage des Urmarcus entstand zunächst das Petrus-Evangelium, und alle genannten Quellen benutzend, wurde Lucas in Kleinasien componirt. Unser kanonischer Marcus dagegen erscheint, wie bei Baur, als Epitomator des Matthäus und Lucas, nur daß er zugleich als selbständige Umarbeitung des Urmarcus auftritt. „So vereinigt Köstlin alle drei möglichen Stellungen des Marcus, indem er einen Urmarcus postulirt, allen Synoptikern vorangehend, ein Petrus-Evangelium, das den Uebergang von Matthäus zu Lucas bildet, und einen Epitomator in Griesbach'scher Weise." (Holtzmann, S. 40.) —

Gegen diesen künstlichen Vermittelungsversuch, besonders gegen die, auch von Köstlin noch im Uebermaß bewerkstelligte Einschiebung von zahlreichen Mittelgliedern hat zunächst Guericke (Gesammtgeschichte des N. T., 2. Ausg., 1854, S. 240 f.) Protest eingelegt. — Nach Reuß (Geschichte der heiligen Schriften des N. T., 3. Ausg., 1860) ist höchstens zur Erklärung des Gemeinsamen zwischen Matthäus und Lucas eine solche Quelle anzunehmen; unser Marcus ist die Umarbeitung einer älteren Schrift des Marcus unter Benutzung anderer Quellen. Auf Grundlage der Spruchsammlung aber und wahrscheinlich unseres Marcus entstand dann der kanonische Matthäus.

Noch einfacher glaubt Meyer (Commentar zu Matthäus, 4. Aufl., 1858, und zu Marcus und Lucas, 4. Aufl., 1860) das Quellenverhältniß bestimmen zu können, indem er geradezu den Matthäus von Lucas benutzt werden läßt; dagegen setze Marcus die Spruchsammlung voraus und sei selbst wieder die Grundlage für den griechischen Matthäus und für Lucas, so jedoch, daß Matthäus, der durch allmälige Erweiterung der Logia entstand, blos der Form nach abhängig von Marcus sein soll, während sein Stoff auch ursprünglicher, als der des Marcus, sein kann. —

Die neuesten Bearbeiter der synoptischen Frage gehen mehr oder weniger auf die Marcushypothese zurück. So läßt Tobler („Die Evangelienfrage, zur Feier des 25jährigen Bestehens der Universität Zürich", 1858) den Matthäus aus Marcus und der Spruchsammlung zusammengearbeitet sein, betrachtet den Lucas aber als späteres Sammelwerk; und namentlich Weiß („Zur Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien", Studien und Kritiken,

1861), der jedoch zwischen Matthäus und Marcus ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältniß, oder vielmehr eine gemeinsame Quelle Beider, neben der Matthäus aber noch den Marcus brauchte, annimmt. — Auch Bunsen's „Bibelwerk" sieht in Marcus den einfachsten Typus der ältesten Ueberlieferung, dem Matthäus, als Vertreter der ersten Gemeindeanschauungen, in der Ordnung des Kanons den Rang ablief. (I, XL ff.) — Selbst Volkmar, ein Anhänger der Tübinger Schule, hat mit der Tübinger Tendenzkritik die Marcushypothese verbunden („Die Religion Jesu", 1857. „Die geschichtstreue Theologie und ihre Gegner", 1858). Er macht den Marcus zum Urevangelisten. „Als man an der apostolischen Hoffnung auf die baldige Parusie (Wiederkunft Christi) anfing irre zu werden, schrieb Marcus, um die Blicke von der Zukunft in die Vergangenheit zu wenden, „das urchristliche Epos von der ersten Parusie", in paulinischem Geist. Jetzt erhob das Judenchristenthum aber aufs Neue sein Haupt und machte sich über das paulinische Evangelium hinaus wieder Luft. Zwar der «Sohn Gottes» war durch Marcus durchgesetzt, aber man identificirte diesen theol. Begriff mit dem des Messias. So in judaistischem Interesse der, den Marcus überarbeitende, ursprüngliche Matthäus. In Folge einer hierdurch hervorgerufenen neuen Kraftanstrengung des Paulinismus entstand, als Antwort auf den Matthäus, unser Lucas, der aber seiner Extravaganzen wegen wenig Glück machte und daher von freisinnigen Judenchristen in unserem kanonischen Evangelium Matthäi verarbeitet wurde. Damit war aber die rechte Mitte gefunden, und wir befinden uns auf der großen Heerstraße der katholischen Kirche. So meint Volkmar, die Baur'schen Resultate so gründlich verarbeitet zu haben, daß allen Späteren nur noch die Nachlese übrig bleibt." (Holtzmann, S. 41 f.) — Der Volkmar'schen Kühnheit und Willkürlichkeit tritt endlich „ziemlich ebenbürtig zur Seite die s. g. Verfälschungshypothese des neuesten Anonymus, der unter dem Namen „Christianus" schreibt („Der Ursprung der Evangelien, nach den neuesten Forschungen für das Volk bearbeitet", 1860). Nach ihm hat Matthäus eine hebräische Schrift in dreifacher Form hinterlassen. Das Erste waren die Logia, das Zweite die s. g. nitrische Handschrift, deren Text später mit dem der Kirche ausgeglichen wurde, das Dritte die griechische Quelle des Papias. Diese Worte Christi sind aber im 2. Jahrhundert von der römischen Kirche systematisch verfälscht worden. So entstand zuletzt erst nach Justin unser Matthäus, nachdem zuvor schon die Urschrift verloren gegangen war. Marcus schrieb die noch von Justin als Petrus-Evangelium benutzten Denkwürdigkeiten der Apostel (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων), die älteste erzählende Schrift, welche von Marcion umgewandelt und durch spätere Einschaltungen aus Lucas zu unserem Marcus ausgestaltet wurde. Erst nach Marcion entstand unser, von der römischen Kirche verfälschter, kanonischer Lucas. —

Gegen Volkmar sowohl, wie Christianus trat Hilgenfeld siegreich in die Schranken, indem er nicht blos das Ungeheuerliche in der Volkmar'schen Hypothese nachwies (Theologische Jahrbücher, 1857, S. 386 ff., 421 ff.; Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859 und 1861), sondern auch gegen Christianus mit Recht bemerkte, daß ein solcher Einfluß der frühesten römischen Kirche auf die Bildung des Kanons ins Reich des Fabelhaften gehöre. (Literar. Centralblatt, 1860, Nr. 41, und Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 197 ff.) —

Das letzte bedeutende Werk in der synoptischen Evangelienkritik ist von Professor Holtzmann in Heidelberg im Jahre 1863 verfaßt („Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter"), worin Holtzmann, wie wir schon (im vierten Vortrage über Schenkel) gesehen haben, die oben erwähnte Marcushypothese ausführlich zu begründen versucht. Schwarz (S. 185 f.) bezeichnet dieses Werk „als eine reinigende und in gewissem Sinne abschließende Revision der Weiße-Ewald'schen Ansichten". „Die Besonnenheit und Unbestochenheit des Urtheils, die umsichtigste Würdigung aller einschlagenden kritisch-wichtigen Momente, die mühsamste Detailuntersuchung zeichnen dies Werk sehr vortheilhaft, nicht allein vor den Schriften Ewald's, auch vor denen aller Vorgänger auf diesem Wege aus. Das Verdienst besteht nicht sowohl in der Einführung neuer Ergebnisse, als in der allseitigen und erschöpfenden Begründung der schon seit Schleiermacher angeregten Hypothesen. — Holtzmann schließt sich der Reihe jener Forscher an, welche als auf die Urbestandtheile unserer synoptischen Evangelien, auf die beiden: einen Urmarcus und einen Urmatthäus zurückgehen. Der Urmarcus liegt allen drei Evangelien zu Grunde, ist am gründlichsten benutzt von unserm Marcus, am wenigsten von Lucas. Der Urmatthäus oder die Redesammlung (die Logia des Papias), auf deren Bedeutung schon Schleiermacher aufmerksam gemacht, war ursprünglich aramäisch verfaßt und wurde in der gleichen, griechischen Form von Matthäus und Lucas, von diesem jedoch noch mehr als von jenem, benutzt. Zu diesen beiden Hauptschriften kam dann noch eine Anzahl kleinerer schriftlicher Aufzeichnungen, wie namentlich die Genealogien, auch vielleicht Theile der bekannten großen Einschaltung des Lucas. Außerdem die mündlichen Ueberlieferungen und eine Reihe von anekdotenhaften Einfügungen, welche Matthäus und Lucas in den Zusammenhang der ersten Hauptquelle hineinschoben. So erklärt sich also Marcus vollständig unter Zugrundlegung dieser ersten Quelle, Matthäus durch Einschaltung einzelner Notizen und Redestücke aus der mündlichen Tradition und namentlich aus der großen Redesammlung. Lucas endlich setzt eine größere Zahl schriftlicher Quellen voraus, wenngleich er den kanonischen Matthäus so wenig benutzte, wie dieser ihn. Er schaltete, wie dies namentlich in jenem längern, den Gang der Leidensgeschichte unterbrechenden Reiseberichte hervortritt, sämmtliche kleinere und größere Reliquien, deren er sich als Sammler südpalästinensischer Traditionen bemächtigen konnte, ein." —

Dies sind in der Hauptsache die wichtigsten kritischen Versuche, die seit dem vorigen Jahrhundert gemacht worden sind, um die Entstehung und das gegenseitige Verhältniß der drei ersten Evangelien zu erklären, wie sie uns Holtzmann in seiner Schrift vorführt. Er schließt diese ganze Uebersicht mit folgenden bezeichnenden Worten: „So ist unter den competenten Größen bis jetzt Hilgenfeld ohne Frage der Letzte auf dem Platze geblieben; er hat seine alten Ansichten unermüdlich, wie gegen Weiße, Meyer, Tobler, Weiß (in den Jahrgängen der Theolog. Jahrbücher und der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie von 1857, 1859, 1861 und 1862), so auch gegen einige kurze Bemerkungen des Verfassers vorliegender Schrift vertheidigt (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1861 und 1862); freilich nicht ohne eine gespitzte Bemerkung bezüglich des Wagnisses, daß ein „erst 1858 auf den akademischen Lehrstuhl Gestiegener" sich Einwendungen gegen das eigene, in

jahrelangen Verhandlungen mit Baur, Ritschl, Volkmar u. A. herangereifte, Urtheil erlaube." (Holtzmann, S. 43.) —

Wir fühlen uns nicht versucht, zu diesem Wald von Hypothesen auch noch ein Bäumchen hinzuzutragen; hoffen aber, daß schon diese gedrängte Uebersicht der verschiedenartigsten Versuche, die wissenschaftlich gemacht sind, das Problem der Entstehung und des Verhältnisses der Synoptiker unter einander zu lösen, genugsam in Ihnen die Ueberzeugung erweckt und gestärkt haben wird, daß ein wissenschaftlich feststehendes Resultat in dieser Frage noch keineswegs errungen ist und wohl auch schwerlich, bei dem Mangel an ausreichenden Nachrichten hierüber, jemals zu erringen sein wird. Darum können wir auch davon absehen, eine Prüfung dieser verschiedenen Hypothesen vorzunehmen, indem wir denjenigen, der in diese schwierige Frage tiefer eindringen will, auf das oben erwähnte Werk von Holtzmann verweisen. —

4. Wir gehen nun auf die Versuche der wissenschaftichen Kritik über die Aechtheit des Johannes-Evangeliums näher ein, indem wir uns vorbehalten, zum Schluß dieses Vortrages die wichtigsten Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit unserer Evangelien überhaupt zusammenzustellen. — Während man, wie wir gesehen haben, den drei ersten Evangelien gegenüber dem kritischen Zweifel den freiesten Spielraum ließ, blieb die Glaubwürdigkeit und der apostolische Ursprung des vierten feste Voraussetzung (vgl. zum Folgenden Strauß' Leben Jesu für das deutsche Volk, S. 90 ff.). Erst im Jahre 1820 unternahm Bretschneider in seinen Probabilien (Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine) einen gefährlichen Angriff gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des johanneischen Evangeliums. Sein Ausgangs- und Stützpunkt war die historische Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelien, und weil er nun nicht blos einzelne Nachrichten, sondern die ganze Grundanschauung des vierten Evangeliums von der Person und dem Wirken Jesu mit der in jenen vorliegenden unvereinbar fand, so schloß er, daß das vierte Evangelium keine glaubhafte historische Urkunde, also auch nicht das Werk des Apostels Johannes sein könne. Diese Grundverschiedenheit zwischen dem johanneischen Jesus und dem synoptischen fand Bretschneider vor Allem in den Reden. Die drei ersten Evangelien zeigen uns Jesum als ächten Volkslehrer, der die falschen Richtungen des religiösen Volksgeistes, insbesondere die pharisäische Aeußerlichkeit bekämpfte, auf Reinheit der Gesinnung, Streben nach Gottähnlichkeit und allgemeine Menschenliebe drang, und diese Lehren in einer klaren und verständlichen Form anziehend und erwecklich vortrug. „Aus diesem praktischen Volkslehrer sei im vierten Evangelium ein spitzfindiger Metaphysiker gemacht; statt um Gottesfurcht und Rechtschaffenheit drehen sich seine Reden fast ausschließlich um die höhere Würde seiner Person, die er nicht in der nationalen Form der jüdischen Messiasidee, sondern im Sinne der von dem Evangelisten in seinem Prolog vorgetragenen alexandrinischen Logoslehre fasse, und seine Ausdrucksweise sei so dunkel und zweideutig, seine Vorträge so frostig, gekünstelt und voll von Wiederholungen, sein ganzes Auftreten so schroff, als hätte er es absichtlich darauf angelegt, die Leute nicht zu gewinnen, sondern von sich zurückzustoßen. Von diesen beiden unvereinbaren Darstellungen Jesu habe die erstere ebenso die innere Wahrscheinlichkeit und die Angemessenheit an die Verhältnisse für sich, wie die andere sich durch

die entgegengesetzten Eigenschaften als Erdichtung verrathe. Neben diesem Hauptzweifelsgrunde, der für ihn in den Reden lag, suchte aber Bretschneider auch an den Erzählungen des vierten Evangeliums, an der fremden Art, wie es von den Juden redet, an der Falschheit mancher Ortsangaben und sonstigen Notizen in demselben nachzuweisen, daß sein Verfasser nicht nur kein Apostel und Augenzeuge, sondern auch kein Palästinenser und kein geborener Jude, sondern ein philosophisch gebildeter Christ aus den Heiden gewesen sei. Die offenbare Rücksicht auf spätere Einwürfe und Lehrstreitigkeiten schienen ihm auf die Mitte des 2. Jahrhunderts als die Zeit, die Verwandtschaft mit dem alexandrinischen Gnosticismus auf Alexandrien als den Ort der Abfassung hinzudeuten, als deren Zweck die Vertheidigung des Christenthums besonders gegen jüdische Angriffe und seine Empfehlung in der Griechenwelt erschien." (Strauß, S. 91.) —

Indessen machte dieser erste Angriff auf die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums unter der Mehrzahl der Theologen wenig Eindruck. Selbst Schleiermacher fand sich von den Bretschneider'schen Zweifeln so wenig berührt, daß er zwar meinte, es sei recht gut, daß sie einmal zur Sprache gekommen, aber von Erheblichkeit seien sie nicht, und ihm haben sie keinen Augenblick zu schaffen gemacht. (Einleitung in das N. T., S. 315 f.) Ja, Bretschneider selbst erklärte hernach den Zweck seiner Probabilien durch die Verhandlungen, die sie hervorgerufen, erreicht und seine Zweifel für erledigt. —

Schärfer war der Angriff von Strauß in seiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu, der durch die vergleichende Prüfung der vier Evangelien, „durch die Aufzeigung ihrer Widersprüche und der Unzulänglichkeit aller Ausgleichungsversuche, durch die Abwägung ihrer Glaubwürdigkeit auf allen einzelnen Punkten der evangelischen Geschichte und das fast durchaus für das vierte Evangelium nachtheilige Ergebniß dieser Abwägung" (S. 98 f.) das besondere Vertrauen auf das Johannes-Evangelium schon merklich erschüttert hat. —

Lücke besonders trat ihm in der dritten Auflage seines Commentars zum Johannes-Evangelium entgegen, wenn er auch, namentlich in Betreff der Reden Jesu, weitgehende Zugeständnisse machte. Dies führte Andere weiter zu der Annahme, daß im Johannes-Evangelium ächte und unächte Bestandtheile zu unterscheiden seien. Die ächten Bestandtheile schrieb man dem Apostel und Augenzeugen, die anderen einem späteren Bearbeiter zu, durch dessen Autorität man sich nicht gebunden fand. — Den ersten derartigen Versuch machte Weiße („Die evangelische Geschichte", 1838. „Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium", 1856). Man müsse, sagt er, nicht fragen: ist das Johannes-Evangelium ächt? sondern: was in demselben ist ächt? worauf er antwortet: Dasjenige, was in Bezug auf Anschauungs- und Darstellungsweise dem ersten Briefe Johannis verwandt ist, der durch äußere Zeugnisse als Werk des Apostels Johannes fester steht. Mit diesem findet nun Weiße die lehrenden und betrachtenden Theile des Evangeliums in einer Verwandtschaft des Styls und der Anschauungsweise, die sich nur aus der Identität des Verfassers erklären lasse. „Der Brief, wie der Prolog und die längeren Christusreden des Evangeliums sei völlig frei von all dem sinnlich-supranaturalistischen Wunderglauben, den wir an den Erzählungen des Evan-

geliums zu beklagen finden, und durchaus nur von einer geistigen idealen Vorstellung von Christus und der Geisteskraft in ihm erfüllt; namentlich sei auch die Auferstehung Christi in dem Brief und den Abschiedsreden des Evangeliums ebenso geistig, als in der Erzählung seines 20. Kap. materiell gefaßt." (Strauß, S. 100.) —

Damit tritt zuerst das rein subjective Motiv in die evangelische Kritik ein, das sich seitdem als höhere Kritik oder Kritik aus inneren Gründen geltend zu machen sucht. So behagen Weiße die erzählenden Bestandtheile des Johannes-Evangeliums nicht wegen des grell supranaturalistischen Wunderbegriffs; darum müssen sie unächt sein. Ebenso gefallen ihm von den Reden die dialogischen Stücke nicht, „weil sie theils durch die unglaublichen Mißverständnisse vielfach ungereimt, theils von den Wundergeschichten als ihren Veranlassungen untrennbar sind". Dagegen behagt ihm der Lehrstoff des Evangeliums, sowohl die eigenen Reflexionen des Evangelisten, als die längeren Reden Jesu. Daher müssen also die Lehrstücke von dem Apostel, die erzählenden aber sammt den dialogischen von einem späteren Bearbeiter herrühren. Näher führt nun Weiße seine Ansicht dahin aus: Der Apostel Johannes soll sich in seinen alten Tagen, um das schwindende Bild des Meisters festzuhalten, Aufzeichnungen gemacht haben theils von eigenen Betrachtungen über denselben, theils von Reden Jesu, wie sie nach der langen Zeit, durch seine eigene Denk- und Ausdrucksweise mitbestimmt, in ihm lebten. „Darüber sei dann nach des Apostels Tode ein Schüler desselben gekommen und habe die von ihm hinterlassenen Studien theils aus der Erinnerung an seine mündlichen Vorträge, theils aus anderweitiger evangelischer Ueberlieferung ... mit wenig Geschick zu einer evangelischen Erzählung zu verarbeiten gesucht." (Strauß, S. 102.) —

Eine ähnliche Scheidung in den Bestandtheilen des Johannes-Evangeliums nahm Schweizer vor. („Das Evangelium Johannis nach seinem inneren Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht", 1841.) Auch ihn stieß von einem Theile des Johannes-Evangeliums der gesteigerte Wunderbegriff, die mehr äußerliche Auffassungsweise ab, die mit dem idealen Geist des übrigen Evangeliums nicht zusammenzustimmen schien. Nach seiner Entdeckung zerfallen nämlich die im vierten Evangelium erzählten Wunder in zwei sehr verschiedene Klassen. Die einen seien zwar geheimnißvoll, zum Theil schwierig, doch immer so, daß sich bald eine physische, bald eine psychische Vermittelung denken lasse. „So könne es damit, daß Jesus den Nathanael unter dem Feigenbaume gesehen, ganz natürlich zugegangen sein; die Enthüllung des Lebenswandels der Samariterin sei einem Menschenkenner aus bloßer natürlicher Beobachtung ihres Benehmens möglich gewesen; der Kranke am Bethesdateiche könne ein dämonisch Gelähmter gewesen sein, den Johannes nur aus Rücksicht auf seine griechischen Leser nicht beim rechten Namen nenne, bei Besessenen gebe aber auch die Kritik die Möglichkeit psychischer Heilung zu; und selbst bei dem Blindgebornen seien wir nicht genöthigt, Umstände vorauszusetzen, die eine natürliche Heilung schlechthin ausgeschlossen hätten. Aber freilich, wenn Jesus, wie dasselbe Evangelium erzähle, Wasser in Wein, geringen Speisevorrath in großen verwandelt, einen in Kapernaum liegenden Kranken durch ein in Kana gesprochenes Wort geheilt haben und auf dem galiläischen See gegangen sein solle, so lasse sich dabei keine Art von

natürlicher Vermittlung denken, so seien das magische, widernatürliche Wunder, die — nun hätte Schweizer freilich nur sagen sollen: er selbst nicht glauben — er sagt aber auch: der Concipient der Reden Jesu im vierten Evangelium nicht erzählt haben könne." (Strauß, S. 104.) — Nun trifft es sich merkwürdig genug, daß die dem Kritiker glaublich erscheinenden Wunder alle nach Jerusalem und Judäa, die unglaublichen alle nach Galiläa fallen, wodurch seine subjective Kritik einen objectiven Anhaltspunkt zu gewinnen scheint. Der ursprünglichen apostolischen Schrift habe nämlich der Plan zum Grunde gelegen, nur die außergaliläische Wirksamkeit Jesu darzustellen. „Diese Grundschrift nun habe ihr Verfasser ohne Zweifel aus einer östlicheren Gegend herübergebracht, und nach seinem Tode habe ein in seinen Geist nur wenig eingeweihter Schüler für nöthig gefunden, sie mit der in den westlicheren Gegenden herrschenden galiläischen Tradition durch Einschiebung galiläischer Erzählungen zwischen die judäischen und samarischen zu vermitteln." (Strauß, S. 105.) —

Auch Renan hat neuerdings in seinem Leben Jesu die Zahl dieser Theilungsversuche durch einen neuen vermehrt, indem er gerade das Gegentheil der Weiße'schen Hypothese annimmt. Während Weiße nämlich die Betrachtungen und längeren Christusreden im vierten Evangelium als apostolisch annahm, „die Erzählungen dagegen als späteres Machwerk verwarf, nimmt umgekehrt Renan an den abstracten metaphysischen Vorlesungen, wie er die Reden Jesu bei Johannes nennt, Anstoß, wogegen er den erzählenden Theil des Evangeliums höchst beachtenswerth findet", und daher sich zu der Annahme neigt, daß zwar jene Reden nicht von Johannes aufgeschrieben seien, aber sowohl der allgemeine historische Plan, als eine Reihe einzelner Angaben des Evangeliums unmittelbar oder mittelbar von dem Apostel herrühren. —

Gegen derartige Theilungsversuche trat nun besonders Baur auf, indem er die Untheilbarkeit des Johannes-Evangeliums eingehend nachwies und daraus folgerte, daß entweder das ganze Evangelium als ächt und apostolisch anzuerkennen, oder als ein späteres Tendenzproduct zu verwerfen sei. Baur glaubt sich nun zum Letzteren entschließen zu müssen. („Ueber die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums", in Zeller's Theologischen Jahrbüchern, 1844, dann verbessert in den „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien", 1847. „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte", 2. Aufl., 1860.) Von welcher Tragweite dieser Schritt Baur's war, spricht auch Strauß in seinem neuesten Leben Jesu aus (S. 108): „Das ganze untheilbare und in seiner Eigenthümlichkeit so bestimmt auftretende Evangelium forderte die Kritik zu einem ebenso entschiedenen Auftreten, zu einem Kampfe auf Leben und Tod heraus: entweder mußte diesem Evangelium gegenüber die Kritik ihre sämmtlichen Waffen zerbrechen und ihm zu Füßen legen, oder sie mußte es dahin bringen, ihm jeden Anspruch auf geschichtliche Geltung abzuthun, sie mußte es als nachapostolisches Erzeugniß ebenso begreiflich zu machen wissen, wie es bisher als apostolische Schrift unbegreiflich gewesen war. Diesen Kampf aufgenommen und auf eine Weise durchgefochten zu haben, wie noch selten kritische Kämpfe durchgefochten worden sind, ist der unvergängliche Ruhm des verewigten Dr. Baur. Manche Waffe hatte er von seinen Gegnern entlehnt, aber manche auch selbst neu gefertigt, und alle hat er mit Geschick, Nachdruck und Beharrlichkeit so lange geführt, bis der Kampf zwar nicht vor den Richterstühlen der

Theologen, aber vor dem der Wissenschaft zu Gunsten der Kritik entschieden war." (?) —

Baur suchte nämlich nachzuweisen, daß das Evangelium Johannis nicht als geschichtliche Quelle gelten könne, wenn er auch seinen idealen Gehalt, seine künstlerische Vollendung anerkannte, ja hierin mitunter so weit ging, daß er die Gedanken des Evangelisten in die Formen moderner Speculation faßte und dadurch idealisirte. Wie Strauß nicht blos den Begriff des Mythus auf das Johannes-Evangelium anwandte, indem er darin „geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage" fand, ähnlich den drei Evangelien, sondern für das vierte Evangelium seinen Begriff des Mythus dahin erweitern zu müssen glaubte, daß er „auch freie und bewußte Dichtung darunter befaßte": ebenso sah auch Baur im Johannes-Evangelium „eine frei entworfene religiöse Dichtung, deren Grundidee er darin erkannte, dem in Jesu erschienenen Licht- und Lebensprincip den jüdischen Unglauben als das widerstrebende Princip der Finsterniß entgegenzustellen, und den Kampf beider Principien als einen von Moment zu Moment fortschreitenden geschichtlichen Proceß zur Anschauung zu bringen; eine Grundidee, aus welcher er dann auch die Abweichungen des Evangeliums von den übrigen in Betreff der Composition, der Auswahl und Gestaltung des evangelischen Stoffs, abzuleiten suchte". (Strauß, S. 109.) „So fand er (nach Schwarz, S. 163 f.), daß hier eine rein ideelle Composition vollkommen klar vor uns liege', daß aller geschichtliche Stoff keinen andern Werth habe als den, durchsichtiger Reflex einer Idee zu sein, daß die handelnden Personen nur Träger von Ideen, Parteistellungen, Principien seien, daß die Thaten wie die Reden Christi überall sich aufs vollkommenste entsprechen, jene nur die Anknüpfungen für diese seien, daß die ganze Entwickelung in festen, von vornherein fertigen Gegensätzen sich bewege, welche dem Ganzen mehr einen dogmatischen als historischen Charakter geben. So sei der Prolog gleichsam das dogmatische Programm des ganzen Evangeliums, in welchem die Logosidee, als außergeschichtliche ewige Potenz, als das Princip alles göttlichen Seins und Lebens an die Spitze gestellt worden. Und schon mit dem Eintreten des Logos in das Fleisch bilden sich die großen Gegensätze des Lichts und der Finsterniß, des Lebens und des Todes, des Geistes und des Fleisches, welche sich durch das ganze Evangelium hindurchziehen. — Darum ist Baur bemüht, die Zeit- und Entwickelungsverhältnisse bestimmter anzugeben, als deren Product wir uns das Johannes-Evangelium zu denken haben. „Es ist die Zeit, welche durch den Aufschwung der Gnosis auf der einen, des Montanismus auf der andern Seite, und die Anstrengungen der Kirche, sich beider extremen Richtungen zu erwehren, außerdem durch die Anwendung des Logosbegriffs auf die Person Christi dogmatisch, wie durch die Frage über die Passahfeier kirchlich aufs lebhafteste bewegt war. Zu allen diesen Zeitrichtungen und Zeitfragen hat das vierte Evangelium, wie Baur zu zeigen sucht, eine Beziehung, es steht in allen Gegensätzen der Zeit, ohne doch irgendwie die bestimmte Farbe eines zeitlichen oder örtlichen Gegensatzes an sich zu tragen, und eben in dieser centralen, nirgends schroff vorgehenden, aber ebenso wenig charakterlos vermittelnden, sondern die Gegensätze in höherer Einheit zusammenschließenden Haltung liegt auch der Grund des schnellen und allgemeinen Beifalls, welchen das Evangelium schon bei seinem ersten Bekanntwerden von Seiten der verschiedensten Parteien sich gewann. —

Die Nachweisung endlich, wie der Verfasser dieses Evangeliums aus seiner Ueberzeugung heraus den wahren Geist des Christenthums und Christi selbst besser, als die früheren im Judenthum befangenen Evangelisten gefaßt zu haben, im Sinne seiner Zeit mit dem besten Gewissen die evangelische Geschichte umändern, Jesu Reden in den Mund legen konnte, wie sie seinem fortgeschrittenen christlichen Standpunkt entsprachen; ja, wie er als Derjenige, der sich bewußt war, die innerste Herrlichkeit Christi erkannt zu haben und der Welt bekannt zu machen, sich sogar berechtigt glauben konnte, sich als den Schoß- und Busenjünger Jesu, wenn auch nicht ausdrücklich anzugeben, doch deutlich genug errathen zu lassen, diese Nachweisung, die Krone der Baur'schen Abhandlung, ist eine großartige Probe tiefdringender, nachschaffender Kritik, und muß auf Jeden, der ihr zu folgen versteht, eine ergreifende, wahrhaft poetische Wirkung machen." (Strauß, S. 109 f.)

Diese „ergreifende, wahrhaft poetische Wirkung" der Baur'schen Tendenzkritik wollen wir Strauß recht gern einräumen; doch vermögen wir darin nicht das nüchterne, besonnene Bestreben der historischen Kritik, noch weniger, wie Strauß meint, „eine großartige Probe tiefdringender, nachschaffender Kritik", sondern lediglich das Product der schöpferischen, poetischen Phantasie Baur's zu erkennen und zu bewundern. — Aehnlich urtheilt Duesterdieck (in seinen „Apologetischen Beiträgen", S. 22 f.): „Wenn man .. versucht, die Entstehung unseres Johannes-Evangeliums auf eine rein natürliche Weise aus den Zeitverhältnissen, wie sie etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts nach Christo waren, zu erklären, anstatt daran festzuhalten, daß der Apostel Johannes, der Augenzeuge des Herrn, jenes Buch unter einem besondern Beistande des göttlichen Geistes geschrieben habe, so ist das durchaus ungeschichtlich. Ungeschichtlich ist die hierbei nothwendige Verwerfung aller bis an die apostolische Zeit hinaufreichenden Zeugen, welche den Apostel Johannes als den Verfasser unseres Evangeliums einstimmig nennen; ungeschichtlich ist die Ableitung der Johanneischen Lehrbildung aus kirchlichen oder unkirchlichen Vorstellungen, welche vielmehr ihrerseits auf jenes Evangelium und die übrige apostolische Literatur sich gründen; ungeschichtlich ist die Verkennung der Gleichartigkeit der geistigen Hoheit, welche zwischen dem Johanneischen Evangelium und den als ächt anerkannten Briefen des Apostels Paulus an die Römer, Korinther und Galater stattfindet, einer Gleichartigkeit, welche an sich selbst schon eine Bürgschaft für die wesentliche Gleichzeitigkeit jener Schriften enthält, weil wir in der ganzen nachapostolischen Zeit kein einziges Schriftwerk finden, welches jenen apostolischen Schriften irgendwie ebenbürtig erscheinen könnte." —

Jedoch fand diese maßlose Baur'sche Tendenzkritik vielseitigen Beifall, weil sie gleichsam im Geiste der Zeit lag und auf die einfachste Weise die Autorität des Johannes-Evangeliums, des Hauptbollwerks der evangelischen Geschichte, zu beseitigen schien. Außer Schwegler („Das nachapostolische Zeitalter", 1846, Th. II) und Hilgenfeld („Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt", 1849) war es besonders Köstlin, der in seiner Abhandlung „über die pseudonyme Literatur der ältesten christlichen Kirche" (Theologische Jahrbücher, 1851, S. 149 ff.) die Baur'schen Untersuchungen über das vierte Evangelium im Sinne der Tendenzkritik weiter führte. „Als die Aufgabe, die der vierte Evangelist sich stellte,

bezeichnet Köstlin die Wiedergeburt der evangelischen Geschichte aus dem Geiste einer fortgeschrittenen Zeit heraus, zu Stande gebracht in der Ueberzeugung, dadurch nur das Ursprüngliche selbst ans Licht zu bringen. Dem Verfasser lagen in reicher Auswahl vor theils mündliche Ueberlieferungen über Jesum, theils schriftliche Evangelien sowol jüdischer, als paulinischer Richtung, alle vielfach von einander abweichend und noch nicht kanonisch festgestellt; auf der andern Seite stand er selbst, zwar lebhaft durchdrungen von der einzigen Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, dabei aber aufgenährt in Ideen, die aus alexandrinischen und gnostischen Kreisen stammten, und insbesondere der Logosidee als derjenigen sich bewußt, in welcher die ganze höhere Anschauung vom Christenthum ihren nothwendigen Schlußstein finde. Ueberall um sich her sah er das Alte und Neue, Juden- und Heidenchristenthum, Buchstaben und Geist im Streite, und da er als die stärkste Stütze des erstern die ältern Evangelien erkannte, so wollte er diesen auf ihrem eigenen Boden entgegentreten, in einem neuen Evangelium die Vergangenheit selbst für den Geist und den Fortschritt zeugen lassen. Dabei galt es, aus der bunten Mannigfaltigkeit des Stoffs in den früheren Evangelien das Wesentliche, aus dem Körper ihrer Geschichtserzählung den Geist herauszuziehen; das blos Moralische als das Exoterische zu beseitigen, und das Mystische als das Esoterische hervorzuheben; der Person Jesu nicht blos alles Jüdische, sondern überhaupt alles menschlich Niedrige und Beschränkte möglichst abzuthun, und das Unendliche, Göttliche überall durchleuchten, sein Leiden und seinen Tod selbst als freiwillig übernommene erscheinen zu lassen. Wodurch sich der Evangelist zu solcher Neuerung berechtigt glaubte, war der Geist, dessen Beistand Jesus den Seinigen schon nach den früheren Evangelien verheißen hatte." (Strauß, S. 110 f.) — Hilgenfeld rückt das Johannes-Evangelium ganz nahe an die Valentinische Gnosis heran und läßt es mitten aus der Hitze der gnostischen Zeitbewegungen etwa um das Jahr 130 als den classischen Ausdruck der „katholischen Gnosis" hervorgehen. — Volkmar endlich, der „unter den selbständigen Schülern Baur's die äußerste Linke" darstellt, läßt das vierte Evangelium (in seiner „Religion Jesu", 1857, und in seiner „Geschichtstreuen Theologie", 1858) ebenfalls „in der Zeit der gnostischen Gährung, da das Judenchristenthum noch einmal in potenzirter Gestalt, als Montanismus und episkopale Hierarchie die geistige Auffassung zu verdrängen suchte, entstanden sein, auf besondere Veranlassung der um 160 angeregten Passahstreitigkeiten, als das ideale Evangelium, das der wahren Gnosis. So löst sich fast der gesammte Inhalt der Evangelien, wenn auch noch von „goldenen Grundlagen der Gemeindeüberlieferung" geredet wird, in ideelle Geschichte, in didaktische Poesie auf, selbst die Reden Christi sind nicht viel mehr als Erzeugnisse des paulinischen Christenthums in seinen verschiedenen Kampfes- und Vermittelungsstadien." (Schwarz, S. 175.) — Auch Strauß hat sich die Resultate der Tübinger Kritik über das Johannes-Evangelium in seinem neuesten Leben Jesu angeeignet; er sagt (S. 140): „Was das Johanneische Evangelium betrifft, so geht das Urtheil der neuern Kritik dahin, daß die namhafte Bereicherung, die es dem evangelischen Geschichtsstoff zubringt, eine lediglich scheinbare, das, was es wirklich Geschichtliches enthält, aus den ältern Evangelien genommen, Alles, was darüber hinausgeht, frei gebildet oder umgebildet sei. Diesem Urtheil wird sich schwerlich Etwas abdingen lassen." —

Mit dieser maßlosen Tendenzkritik konnte natürlich eine besonnene Geschichtsforschung und Exegese sich nicht einverstanden erklären. Ein heftiger Kampf entbrannte daher gegen Baur und seine Schule. Zunächst mußte sich das sittliche Gefühl empören gegen eine Auffassung, die den Verfasser des vierten Evangeliums zu einem Fälscher machte und aus einem literarischen Betruge eines der theuersten Kleinode der christlichen Kirche hervorgehen ließ. Mit heftiger Entrüstung hierüber ruft Schneider („Ueber die Aechtheit des Johanneischen Evangeliums. Erster Beitrag", 1854) aus: „Ist das Johanneische Evangelium unächt, untergeschoben, dann verkehrt sich unsere Liebe in glühenden Haß, dann ist es für uns nicht mehr das geistige Evangelium, was es dem Clemens von Alexandria, nicht das einzige, zarte, rechte Hauptevangelium, was es für Luther war, sondern das langweiligste und gefährlichste Machwerk eines Wirrkopfs oder eines Betrügers." Und mit Recht wirft Neander („Leben Jesu Christi", S. 11) die Frage auf, wie es sich denken lasse, daß ein Mann, wie der Verfasser des vierten Evangeliums, der fähig gewesen wäre, das Größte in seiner Zeit zu wirken, wenn er unverlarvt aufgetreten wäre, sich zu einem solchen Kunstgriff bequemt haben sollte, um seine Ideen einzuschmuggeln? — Eingehender ist die Schrift von Thiersch „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik des N. T., eine Streitschrift gegen die Kritik unserer Tage" (1845) und seine „Kirche im apostolischen Zeitalter" (1852). Er stellt der Baur'schen Betrachtung eine andere Gesammtanschauung über die Entwickelung des ersten Christenthums entgegen. Er nennt die erste Periode des Christenthums bis zum Tode des Apostels Johannes, also bis an das Ende des ersten Jahrhunderts die constitutive, in welche sämmtliche Schriften des Kanons gehören. „In ihr giebt es wohl Unterschiede der Paulinischen und judenchristlichen Auffassung, aber sie verfestigen sich nicht, sie bilden sich nicht zu Einseitigkeiten aus; sie werden durch das reiche, schöpferische Geistesleben dieser Zeit in Eins gebildet und versöhnt. Dann folgt mit dem 2. Jahrhundert die conservative Periode. In ihr ist allerdings die Geisteskraft der apostolischen Kirche erloschen und in dieser Hinsicht ein ungeheuerer Abfall zu spüren. Aber gerade im Gefühl der eigenen Schwäche und Unproductivität bildet sich die höchste Treue und Anhänglichkeit für das Ueberkommene." (Schwarz, S. 178.) — Ebenso findet sich in Dorner's „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" (1845 ff.) eine ausdrückliche und fortgesetzte Opposition gegen die Baur'sche Auffassung des Urchristenthums, die namentlich in dem letzten Bande über die Christologie des N. T. ihren Abschluß finden soll. — Gegen die dogmatische Tendenzkritik der Tübinger Schule wurde aber besonders von Ewald in zahlreichen seit dem Jahre 1849 erschienenen Schriften die Einzelkritik wieder aufgenommen; er hat „einen förmlichen Vernichtungskrieg gegen die Tübinger Schule eröffnet, mit der unverkennbaren Absicht, dem berühmten Urheber der Tendenzkritik die Palme zu entwinden." (Schwarz, S. 181.) — Ferner sind „von beachtenswerther wissenschaftlicher Bedeutung" die Einwendungen gegen die Tübinger Kritik, welche von Bleek (in seinen „Beiträgen zur Evangelienkritik", wie in der nach seinem Tode [1859] herausgegebenen „Einleitung in das Neue Testament"), von Reuß (in seiner „Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments"; 2. Aufl., 1853) und von Hase (in seinem „Sendschreiben an Baur") erhoben sind. Bleek,

welchen Nitzsch mit Recht „den Zuverlässigen" genannt, ist derjenige unter den Schülern Schleiermacher's, welcher den kritischen Geist des Meisters am meisten und unerschrockensten bewahrt hat, dessen Nüchternheit, Unbefangenheit und Gerechtigkeitssinn in unserer parteibildenden Zeit von unschätzbarem Werthe sind... Bleek machte für die Aechtheit des vierten Evangeliums eine Menge von beherzigungswerthen Instanzen geltend, stellte eindringende Untersuchungen über die Passahfeier und den Todestag Christi an und fand sowohl hier, als in den Geschichtsangaben über die Festreisen Christi die größere Genauigkeit auf Seiten des vierten Evangelisten. Auch die äußeren Zeugnisse unterwarf er einer neuen Prüfung und legte besonderes Gewicht auf das Diatessaron Tatian's, wie auf das frühe Erscheinen des Evangeliums in der Schule Valentin's, er machte nachdrücklich aufmerksam auf die Unerklärbarkeit des Factums, daß das vierte Evangelium, wenn nicht vom Apostel Johannes, sondern erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßt, sogleich nach seinem Erscheinen und so widerspruchslos von den verschiedensten Parteien, nicht allein von den Valentinianern, sondern auch von den Judenchristen, nicht allein von den Anhängern der römischen Festpraxis, sondern auch von denen der kleinasiatischen Osterfeier aufgenommen und anerkannt sei. „Welch ein Wunderwerk", ruft er aus, „müßte diese Schrift sein, in ihrer Beschaffenheit, wie in ihrem Erfolge, wenn sie — nicht allein ohne apostolische Autorität, sondern des spätesten und verdächtigsten Ursprungs — mitten in dem Getreibe der Parteien bei allen Parteien gleiche Anerkennung fand." — „Auch Reuß, dessen feinsinnige und wissenschaftlich freie Behandlung der kritischen Fragen sich weit erhebt über die gewöhnliche Theologenart, trat in vielen Punkten der Baur'schen Kritik mit maßvoller Ueberlegung entgegen, namentlich in der Verwerfung der kleinern Paulinischen Briefe, auch, wenngleich nicht mit voller Sicherheit, in der Johanneischen Frage. Denn hier mußte er einräumen, daß das vierte Evangelium mehr ein dogmatisches, als ein historisches sei, daß namentlich die Reden mehr frei nach der Idee producirt, als treu bewahrt seien, und er blieb schließlich bei der bloßen Möglichkeit des Johanneischen Ursprungs stehen, mit dem Bekenntniß, daß derselbe sich nicht zu einem stringenten Beweise, zu einer unumstößlichen Ueberzeugung, erheben lasse. Aber er wies zugleich die Auffassung zurück, nach welcher das Johanneische Evangelium sich vorzugsweise in der Metaphysik und in grellen metaphysischen Gegensätzen bewege; er betonte den mystischen, überall auf die innern Erlebnisse der menschlichen Seele tendirenden Charakter der Schrift, wollte auch die gnostischen Anklänge, wie die Logoslehre durchaus nicht als zwingende Argumente für die Verweisung in das 2. Jahrhundert erkennen." — „Aehnlich Hase, der in seiner Streitschrift gegen die neue Tübinger Schule sogar über de Wette zurück und zu der Annahme fortging, daß recht wohl der Apokalyptiker und der Verfasser des vierten Evangeliums eine und dieselbe Persönlichkeit sein könnten, da in dem Evangelium sich nichts Anderes, als eine Verklärung der Apokalypse darstelle. Er bekämpfte aber auch als Kirchenhistoriker im Ganzen und Großen die Anschauung der Tübinger von der Entwickelung des Christenthums während der ersten Jahrhunderte, trat der Behauptung entgegen, daß der Gegensatz des Paulinismus und Petrinismus sich bis tief in das 2. Jahrhundert hineinziehe und deshalb alle Schriften dieser Zeit den Charakter von Tendenzschriften tragen, indem er daran

festhielt, daß die Acten des Kampfes wesentlich mit dem Tode des Apostels Paulus geschlossen seien." (Schwarz, S. 187 ff.) — Zuletzt nennen wir noch als hierher gehörig Luthardt „Das Johanneische Evangelium" (1853), Wieseler's „Chronologische Synopse der vier Evangelien" (1843), Ebrard's Schrift „über das Evangelium des Johannes" (1845) und vorzüglich Hengstenberg's „Das Evangelium des heiligen Johannes." —

Ueberblicken wir noch einmal alle jene Angriffe gegen das Johannes-Evangelium und die wohlgerüstete Schaar von Vertheidigern desselben, so können wir zunächst nicht anders, als mit Engelhardt sprechen (S. 72): „Ob auch Baur und Strauß, Schenkel und Weiße mit diesem Evangelium fertig zu sein wähnen, es wird doch, wie der Gottes-Sohn, von dem es Zeugniß ablegt, aus dem Tode auferstehen und mit seinem Himmelsglanz seinen Feinden noch manche bange Stunde bereiten; trotzdem sogar, daß Baur's Argumentation gegen das Johannes-Evangelium, und der Nachweis, wo und wie es entstanden ist, auf Strauß eine «ergreifende, wahrhaft poetische Wirkung gemacht hat.» Damit ist ja die wissenschaftliche Frage noch nicht entschieden." — Und in Betreff der gesammten Evangelienkritik und jenes chaotischen Labyrinths von Hypothesen urtheilt Lange in seinem Leben Jesu (I, S. 228) mit Recht: „Die Evangelisten stehen nach den bisherigen Resultaten der Kritik immer noch als Gestalten da, welche frei und groß, ja wie mysteriöse Geister durch die Angriffe der Kritik hindurchschreiten, weil die Kritiker unter einander in endlose und vielfach tödtliche Kämpfe verwickelt sind." —

5. So steht es also mit unsern Evangelien selbst nach den sogenannten Resultaten der wissenschaftlichen Kritik lange nicht so schlimm, als die Gegner derselben behaupten. Und die Sache der Evangelien wird sich, wie wir hoffen, noch günstiger gestalten, wenn wir nun dazu übergehen, die äußeren Zeugnisse, wie die inneren Gründe für die Aechtheit der Evangelien der Hauptsache nach zusammenzustellen. Der objectiv-geschichtliche Sinn verlangt, daß man sich in dieser Frage zunächst aller dogmatischen Tendenzen und Voraussetzungen entschlagend, „vor Allem die Beglaubigung und den geschichtlichen Charakter der Urkunden der evangelischen Geschichte mit völliger Unbefangenheit prüfe. Da ergiebt sich dann ein Resultat, das der Sache Christi unbedingt günstig ist. Die Evangelien haben die stärkste äußere Bezeugung für sich, eine solche, wie sie sich für keinen Schriftsteller des classischen Alterthums findet, das Zeugniß des gesammten christlichen Alterthums". (Evangelische Kirchenzeitung, 1865, S. 48.) Sehen wir also diese Zeugnisse der Kirchenväter für die Aechtheit der Evangelien näher an, indem wir bei dieser Zusammenstellung vornehmlich Tischendorf's Schrift „Wann wurden unsere Evangelien verfaßt" (1865) uns anschließen wollen.*)

*) Welche Bedeutung und Verbreitung diese Schrift schon im Laufe dieses Jahres gewonnen hat, geht u. A. daraus hervor, daß sie unlängst als Volksausgabe in populärer Umarbeitung unter gleichem Titel erschienen ist. Der Volksschriftenverein zu Zwickau, der den Verfasser zu dieser neuen Arbeit veranlaßte, bestimmte davon 11,000 Exemplare allein für seine Abonnenten. Kürzlich erschien auch die ursprüngliche Schrift Tischendorf's von einem berühmten holländischen Theologen, Professor

Dieser berühmte Kritiker geht von der unbestreitbaren Thatsache aus, daß in den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts unsere vier Evangelien in allen Theilen der Kirche bekannt und anerkannt waren. Irenäus zu Lyon in den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts und Tertullian zu Carthago vom letzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts an, Clemens von Alexandria ums Ende desselben Jahrhunderts und der wahrscheinlich römische Verfasser des sogenannten Muratori'schen Kanons ums Jahr 170 (eines Verzeichnisses der kanonischen Schriften, nach seinem Auffinder Muratori benannt, worin uns das Zeugniß der römischen Kirche erhalten ist): alle legen gleichmäßig und entschieden Zeugniß für den allgemeinen Gebrauch und die anerkannte Kanonicität unserer vier Evangelien ab. In dieselbe Zeit führt uns die unter dem Namen der Peschittho bekannt gewordene syrische Uebersetzung; noch früher aber fällt die älteste lateinische Uebersetzung, Itala genannt, deren Text bereits Tertullian und der Uebersetzer des Irenäus gleichmäßig befolgen; er muß deshalb schon zu dieser Zeit keine geringe Autorität besessen haben, folglich einige Jahrzehnte alt gewesen sein. — Dabei darf aber das Zeugniß der genannten Männer nicht auf ihre Zeit blos beschränkt werden. Irenäus gebraucht nicht nur die vier Evangelien in seinen Beweisführungen gegen die Secten mit unbedingter Zuversicht; er ergeht sich auch in der Betrachtung, daß gerade, seinem Ausdruck gemäß, die Viergestalt des Evangeliums nach der Analogie der vier Weltgegenden, der vier Hauptwinde, der vier Gesichter der Cherubim mit Nothwendigkeit gegeben sei. (Irenaeus adv. haeres., III, 12. 8.) Bedeutet dies wohl, daß zur Zeit des Irenäus die vier Evangelien anfingen Autorität zu gewinnen, oder vielmehr, daß damals bereits ihr Ansehen ein längst hergebrachtes, ein vollkommen entschiedenes war, so daß der Bischof von Lyon in Folge davon darauf verfiel, die Nothwendigkeit ihrer Vierzahl aus unerschütterlichen kosmischen Verhältnissen herzuleiten? — Irenäus starb 202, aber er hatte noch zu den Füßen des greisen apostolischen Vaters Polykarp gesessen, der seinerseits ein Schüler des Apostels Johannes gewesen war und auch mit andern Augenzeugen der evangelischen Geschichte verkehrt hatte. Indem Irenäus dies selbst erzählt (vgl. adv. haeres., III, 3. 4 und besonders seinen Brief an Florinus bei Eusebius, Kirchengeschichte, V, 20), gedenkt er zugleich ausdrücklich und voll Innigkeit der ihm unvergeßlichen Mittheilungen Polykarp's von demjenigen, was derselbe aus dem Munde des Johannes und anderer Jünger Jesu gehört, mit dem Zusatze, daß Alles mit der Schrift übereingestimmt habe. Wie sollte also Irenäus, wenn insonderheit das vierte Evangelium erst um das Jahr 150 plötzlich hervorgetreten war, doch an dasselbe als an eine apostolische Schrift naiver Weise mit ganzer Seele geglaubt haben? —

Aehnlich verhält es sich auch mit dem Zeugnisse des Tertullian. Dieser Mann, aus einem weltlichen Advocaten zum gewaltigen Sachwalter

---

Hofstede de Groot, ins Holländische übersetzt und mit vielen Anmerkungen bereichert, und eine Notiz auf dem Umschlage der Volksausgabe giebt an, daß sie auch schon ins Französische und Englische übertragen wurde. — Eigenthümlich erscheint allerdings gegenüber solchen Erfolgen die ungnädige Kritik im Literarischen Centralblatt (1865, Nr. 20), welche vermuthlich einen „der von ihm (Tischendorf) bestrittenen Gelehrten" zum Verfasser hat.

der christlichen Wahrheit geworden, unterscheidet mit kritischer Schärfe sogar zwischen Marcus und Lucas, als apostolischen Männern mit secundärer Autorität, und Johannes und Matthäus, den Aposteln mit voller Autorität (adv. Marcion., IV, 2). Er stellt einen unumstößlichen Kanon historischer Kritik auf, indem er das Gewicht eines Zeugnisses für christliche Wahrheit von seinem Alter abhängig erklärt und verlangt, daß auf die Apostel selbst zurückgegangen, die apostolische Aechtheit aber nach dem Zeugnisse der Apostelkirchen bemessen werde (adv. Marcion, IV, 5). Sollte derselbe Mann unkritisch leichtfertig in seinem Glauben an die Aechtheit der vier Evangelien gewesen sein, obschon er sich bei seiner Bekämpfung des Marcion, der sich eben am evangelischen Texte eigenmächtig vergriffen hatte, ausdrücklich auf das Zeugniß der Apostelkirchen für sämmtliche vier Evangelien beruft? —

Zu diesen Bezeugungen des Irenäus und Tertullian kommen noch anderweite Verhältnisse und Zeugnisse des 2. Jahrhunderts. Von zwei Männern, deren Thätigkeit ums Jahr 170 zu setzen ist, erfahren wir, daß sie harmonistische Arbeiten über die Evangelien ausgeführt, von Theophilus, Bischof von Antiochien in Syrien, und von Tatian. In einem noch erhaltenen Werke des Theophilus („ad Autolycum") finden sich Citate aus Matthäus, Lucas und Johannes. Von Tatian, einem Zuhörer Justinus des Märtyrers, berichten Eusebius (Kirchengesch., IV, 29) und Theodoret (haeret. fab., I, 20), daß er unsere vier Evangelien zu einem harmonischen Ganzen vereinigt habe, dem er den bezeichnenden Namen Diatessaron („Das Evangelium, gebildet aus vieren") gab. In seiner auf unsere Zeit gekommenen Apologie ist der Gebrauch des Johannes-Evangeliums unverkennbar. Jene beiden Evangelienharmonien gehen aber weit über die Bedeutung einzelner Citate hinaus; denn ihr Versuch, aus den vier Evangelien eine höhere Einheit herzustellen, führt nothwendig auf eine Zeit, wo die vier Evangelien schon als ein abgeschlossenes Ganzes galten. Fallen beide Unternehmungen bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts, so muß folgerichtig angenommen werden, daß Gebrauch und Anerkennung aller vier Evangelien schon in einer weit frühern Periode entschieden waren. —

Die Schutzschrift des Atheners Athenagoras vom Jahre 177 enthält mehrere Citate aus den Synoptikern, und sein Zeitgenosse Dionysius von Corinth faßte in den etwa vom Jahre 170 übrig gebliebenen Fragmenten die neutestamentlichen Schriften unter gemeinschaftlichem kanonischem Namen zusammen. (Eusebius, Kirchengesch., IV, 23). Ja, schon die Briefe der apostolischen Väter Polykarp und Ignatius enthalten evangelische Citate, indem Polykarp's Brief an die Philipper, bald nach das Ignatius Tode (115) verfaßt, an mehreren Stellen an die synoptischen Evangelien, besonders an Matthäus sich anlehnt, und die Briefe des Ignatius nach ihrem ursprünglichen Texte die wiederholte Anlehnung an Matthäus mit einer gleichen an Johanneische Stellen darbieten. Außerdem finden wir im Briefe Polykarp's eine sichere Spur vom Gebrauche des ersten Johanneischen Briefs und an diesem Citate aus dem ersten Briefe Johannis besitzen wir zugleich eine indirecte aus dem zweiten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts stammende Beglaubigung des Johannes-Evangeliums; denn beide Schriften müssen denselben Verfasser gehabt haben. — In die spätere Lebenszeit Polykarp's fällt der berühmte Philosoph und Märtyrer Justinus, von dem wir drei vollständige Schriften,

zwei Apologien und den Dialog mit dem Juden Tryphon besitzen. Während Justin in seiner zweiten Apologie (c. 161) nur äußerst selten Gebrauch von Schriftstellen gemacht, hat er deren sehr zahlreiche seiner ersten Apologie vom Jahre 138 und seinem Dialoge einverleibt. Diese Citate werden jedoch von neuern Kritikern in Zweifel gezogen, welche dieselben auf das Evangelium der Hebräer oder das Petrus-Evangelium zurückführen. Indessen nennt es Tischendorf „eine offenbare und haltlose Willkür, für solche seiner Citate, die sich theils genau, theils ungenau unseren kanonischen Texten anschließen, eine verloren gegangene dem Gebiet vager Conjectur verfallene Quelle anzunehmen". — Auch dafür, daß Johannes von Justin nachweislich berücksichtigt worden sei, stellt Tischendorf „für die unbefangene Betrachtung zwingende Beweisgründe auf". Er sagt: „Um daran ernstlich zu zweifeln, dazu gehört unseres Erachtens die ganze Voreingenommenheit der Gegner des Johanneischen Evangeliums. Wie die Uebertragung des Logos auf Christus, von der uns keine Spur weder in den Synoptikern, noch in den ältesten Parallelschriften derselben vorliegt, an mehreren Stellen Justin's von Johannes abzuleiten ist, so enthält die Antwort des Täufers an die fragenden Boten der Juden genau die Worte, die nur Johannes berichtet (vgl. Dial. §. 88 mit Joh. 1, 20); und die vielbeleuchtete Stelle von der Wiedergeburt (siehe Apol. 1, 61) nöthigt sogar, zu einer verloren gegangenen Schrift mit einer Stelle, wie sie im Johannes (3, 4 f.) wirklich steht, Zuflucht zu nehmen. Mit dergleichen Kunststücken läßt sich freilich allenthalben der Geschichte ins Gesicht schlagen." (Tischendorf, S. 16 f.) — Auch der gewöhnliche Ausdruck Justin's für die Evangelien, als „die Denkwürdigkeiten der Apostel, Evangelien genannt", bestätigt seinen Gebrauch unserer Evangelien. — Was aber das von der negativen Kritik vielfach herangezogene Hebräer-Evangelium betrifft, so ist dasselbe wohl schwerlich als selbständige Schrift neben den Synoptikern zu betrachten; vielmehr wurde es auf die Autorschaft des Matthäus zurückgeführt, in sehr früher Zeit sogar für die Originalschrift des Matthäus nach der hebräischen Textgestalt angesehen, neben welcher jedoch auch griechische Redactionen bei Judenchristen in Gebrauch waren. Dazu kommt, daß die von seinem Texte aus dem Alterthume uns überlieferten Aufzeichnungen eine wirkliche Parallelschrift unseres Matthäus-Evangeliums nicht verkennen lassen. „Alle diese Umstände führen zu der Annahme, daß Anfangs und wohl noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts das Matthäus- und das Hebräer-Evangelium nicht als wesentlich, sondern nur als redactionell verschiedene Schriften aufgefaßt wurden, und daß sich erst allmälig eine größere Klarheit über die wirklichen Verschiedenheiten zwischen beiden verbreitete. Geschah es doch noch ums Ende des 4. Jahrhunderts, daß der gelehrteste Theolog und kundigste Kritiker seiner Zeit, Hieronymus, als er des Hebräer-Evangeliums im syrochaldäischen Landesdialect habhaft geworden war, voll der Erinnerung an die frühzeitige Tradition, glaubte, es sei der Originaltext des Matthäus in seine Hände gefallen. Erst nachdem er es genauer kennen gelernt und sowohl ins Lateinische, als auch ins Griechische übertragen hatte, begnügte er sich zu sagen, daß es Viele für das ursprüngliche Matthäus-Evangelium halten." (Tischendorf, S. 19). —

Auch die häretischen Zeugnisse aus der Zeit des Justinus unterstützen unsere Ansicht von so frühzeitiger Kanonisirung der Evangelien. Irenäus selbst bezeugt (adv. haeres. III, 11, 7): „So fest aber sind unsere

Evangelien begründet, daß selbst die Häretiker Zeugniß für dieselben ablegen, und daß Jeder derselben von ihnen ausgeht, um seine eigene Lehre zu begründen." *) Dieser Ausspruch gewährt „einen wahren Schutz und Schirm für die Authentie unserer Evangelien". Noch heute läßt sich derselbe mit Thatsachen belegen. Denn was uns die ältesten Kirchenväter von den Systemen und Schriften der frühesten Häretiker berichten, beweist mit Evidenz, daß sie sich in entschiedener Abhängigkeit von unseren Evangelien befunden haben. „Obenan stehen unter diesen Gewährsmännern Irenäus und der Verfasser der Philosophumena Hippolytus. Für Valentin's ganzes System ist die dem Johannes-Evangelium entlehnte Terminologie charakteristisch; es liegt darin eine so unleugbare Beziehung des Einen zum Andern vor, daß bei der Leugnung der Abhängigkeit Valentin's von Johannes nur die Abhängigkeit des Letztern vom Erstern übrig bleibt. Es versteht sich, daß die Kühnheit der Gegner des Johannes-Evangeliums sich bis zu diesem unsinnigen Einfall erhoben hat; er kennzeichnet den Verzweiflungskampf für eine mit dem Tod bedrohte Lieblingsmeinung. Was aber Irenäus auch noch mit klaren Worten ausspricht, daß sich die Secte Valentin's des Johanneischen Evangeliums vollständigst bediene (vgl. adv. haer. III, 11, 7; I, 8, 5), .., das belegt Hippolytus seinerseits damit, daß er bestimmte Johanneische Aussprüche des Herrn aus Valentin's Gebrauch anführt. (Vgl. VI, 35 mit Joh. 10, 8.) Neben diesen Belegen für Johannes dürfen wir nicht unterlassen zugleich anzumerken, daß der Gebrauch der synoptischen Evangelien ebenso entschieden durch Valentin's System bezeugt wird... Es kann keinen schlagendern Beweis für die schon in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts ausgeprägte kirchliche Autorität der Evangelien geben, als die seltsame künstliche Weise, in welcher Valentin mit seiner Schule die Begründung eines so hochfliegenden phantastischen Systems aus dem einfachen Wortlaute der Evangelien versuchte." (Tischendorf, S. 20 ff.) —

Von Ptolemäus, einem Schüler Valentin's, besitzen wir noch einen vollständigen Brief „an die Flora", worin neben mehreren Citaten aus Matthäus auch eins aus dem ersten Capitel des Johannes steht. — Ein anderer Anhänger desselben, Heracleon, Valentin's Zeitgenosse, hat einen ganzen Commentar über das Johannes-Evangelium geschrieben. „Diese Thatsache zwingt nicht nur zur Annahme einer unzweifelhaften Autorität dieses Evangeliums in der Mitte des 2. Jahrhunderts, sie bestätigt auch die von Irenäus angegebene Abhängigkeit des Valentin'schen Systems selbst von demselben. Und dadurch, daß Heracleon die Satzungen seiner Schule, wie Origenes in vielen Fragmenten aus dem Commentare darthut, aus dem Johannes mühsam und gezwungen zu rechtfertigen versuchte, in einer Weise, die mit der .. Art Valentin's rivalisirt, beweist er ebenso die Absurdität jenes Einfalls, der den Johannes selbst aus der Valentin'schen Schule ableiten möchte, wie er von Neuem das Gewicht erkennen läßt, das schon damals die kanonischen Schriften der Kirche selbst in den Augen eigenwilliger Häretiker besaßen." (Tischendorf, S. 22 f.) —

---

*) „Tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam."

Ebenso gehören hierher zwei zu den ältesten ophitischen Gnostikern zählende Secten aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, die Naassener, in deren Lehrsätzen nach der Darlegung des Hippolytus sowohl synoptische, als Johanneische Stellen verarbeitet waren, und die Peraten, aus deren Schriften uns Hippolytus wiederum vorzugsweise Johanneische Stellen nachweist. — Auch der Gnostiker Basilides, der unter Hadrian lebte, hat nach dem Bericht des Hippolytus Stellen aus Johannes und Lucas wörtlich citirt, indem er ihre Aussprüche seinem Systeme gemäß in Anwendung brachte. — Ueber Marcion belehrt uns Tertullian, daß derselbe anfänglich vor der Mitte des 2. Jahrhunderts unsere sämmtlichen Evangelien anerkannt hatte und später erst den Beruf eines Evangelien-Reformators in sich fühlte, indem er das Lucas-Evangelium nach seinem System veränderte. —

An die frühesten Häretiker müssen wir noch den heidnischen Philosophen Celsus, einen scharfsinnigen und spöttischen Bekämpfer des Christenthums anreihen, der sein Buch gegen die christliche Wahrheit um die Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben hat. Indem ihn Origenes widerlegt, führt er viele Stellen seiner Schrift selbst an, aus denen sich ergiebt, daß Celsus vorzugsweise aus unseren Evangelien den Stoff zu seinen Angriffen entnommen habe. So führt Origenes die Worte von ihm an (2, 74): „Und dies Alles haben wir aus eueren eigenen Schriften entnommen; wir brauchen kein weiteres Zeugniß; denn ihr fallt in euer eigenes Schwert." —

Aus den bisher angeführten Zeugnissen ergiebt sich als Summa, daß bereits vor der Mitte des 2. Jahrhunderts, oder genauer, bis gegen die Mitte der ersten Hälfte desselben zurück, der Gebrauch und die Autorität unserer Evangelien, des Johanneischen wie der synoptischen, sicher bezeugt vorliegt. —

Mit diesem Resultate ist aber die Grenze einer geschichtlichen Evangelien-Apologie noch keineswegs erreicht. Wir beachten noch die Neutestamentlich-apokryphische Literatur, welche gewissermaßen eine eigene Stelle zwischen der kirchlichen und der häretischen Literatur einnimmt. Auf drei Schriften haben wir hier für unsern Zweck näher einzugehen, auf das Protevangelium des Jacobus, die Pilatusacten und das Kindheitsevangelium des Thomas, aus denen sich „ein vollgültiger Beweis für die frühzeitigste Beglaubigung unserer kanonischen Evangelien entnehmen läßt". „Uns hat sich als Resultat aufgedrängt, daß das Protevangelium Jacobi, ebenso wie die Acta Pilati in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts verfaßt sein müssen." Nun steht das Jacobusbuch, seiner ganzen Tendenz nach, in einem solchen Verhältnisse zu unsern kanonischen Evangelien, daß die Letztern längst verbreitet gewesen sein und gegolten haben müssen, ehe zur Erfindung des Erstern geschritten wurde. (Vgl. den näheren Nachweis bei Tischendorf, S. 34 f.) Fällt aber diese Jacobusschrift in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts, so läßt sich die Abfassung der Evangelien des Matthäus und Lucas, auf welche sich die Jacobusschrift zurückbezieht, gewiß nicht später, als in die letzten Jahrzehnte des vorhergehenden Jahrhunderts setzen. — Aehnlich verhält sich's mit den Pilatusacten, woraus durch die moderne Entstellung des Titels das Evangelium Nicodemi geworden ist, nur daß ihre Rückbeziehung noch mehr dem Johannes, als den Synoptikern gilt. Diese Acta Pilati setzen, bei aller Freiheit der Darstellung, neben den synoptischen Auf-

zeichnungen ganz besonders und unbedingt das Johannes=Evangelium voraus. Denn „es erscheint nicht etwa die eine oder die andere Johanneische Stelle in das Buch hineingetragen, was den Verdacht einer späteren Zuthat erregen könnte, nein, der ganze Bericht der Gerichtsverhandlungen lehnt sich wesentlich an die Johanneische Darstellung an, während bei der Kreuzigung und Auferstehung synoptische Bestandtheile vorherrschen. Welche Bedeutung diese Thatsache für die Altersbestimmung unserer Evangelien und also namentlich des Johanneischen Evangeliums habe, springt in die Augen.“ Müssen die Pilatusacten in den Anfang des 2. Jahrhunderts gesetzt werden, so zeugen sie durch ihre Benutzung und Abhängigkeit vom Johannes=Evangelium dafür, daß das Letztere über den Anfang desselben Jahrhunderts hinausreicht. „Es fällt damit kein leuchtender Blitz in ein undurchdringliches Dunkel; es ist aber unter den vielen Lichtstrahlen, die uns aus dem unmittelbar nachapostolischen Zeitalter über die wichtigste Frage des Christenthums entgegenleuchten, einer der hellsten.“ — Auch das Kindheitsevangelium des Thomas, welches im Gebrauch der gnostischen Markosier und Naassener gewesen, wie Irenäus und Hippolytus bezeugen, gehört hierher. Es war jedenfalls eines jener frühesten Producte der erfinderischen Häresie und muß um die Mitte des 2. Jahrhunderts gesetzt werden. Wenn auch der Text der erhaltenen Fragmente zum Theil unter sich selbst wieder auseinandergeht, so scheint doch das ganze Buch ein Zeugniß dafür abzulegen, daß zur Zeit seiner Entstehung der evangelische Kanon der Kirche bereits constatirt und daß die Kindheitsjahre eine Lücke im Leben des Heilandes bildeten, welche die Häresie als Terrain für ihre historische Erfindung zu benutzen wußte. —

Selbst die pseudoclementinischen Homilien, um die Mitte des 2. Jahrhunderts, deren Uebergehung des Johannes=Evangeliums von der negativen Kritik bisher besonders hervorgehoben wurde, zeigen in den neulich durch Dressel in Rom aufgefundenen Schlußtheilen (XIX, 22), daß die Johanneische Erzählung vom Blindgebornen ohne allen Zweifel benutzt ist. — „Wir haben aber“, fährt Tischendorf fort, „von den Apokryphen zu einem neuen Nachweise desselben evangelischen Kanons für den Anfang des 2. Jahrhunderts fortzuschreiten, der sich an die Entdeckung des Sinaitischen Bibelcodex anlehnt“, von Tischendorf selbst im Kloster der heiligen Katharina am Sinai 1859 entdeckt und 1862 herausgegeben.*) In dieser alten Handschrift

---

*) Beiläufig erwähnen wir hier in Betreff des kritischen Werthes dieser Handschrift, daß sich nach den neuesten Untersuchungen bei immer Mehreren jene Ansicht über die wahre Bedeutung des Sinaiticus feststellen zu wollen scheint, „wonach er zwar als gleichalterig mit dem Vaticanus, also als Product der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts anerkannt, aber zugleich seiner überaus vielen Fehler= und Abschreiber=Nachlässigkeiten halber an kritischem Werthe hinter diesen seinen Altersgenossen zurückgestellt wird. Prediger Philipp Buttmann zu Berlin hat zu Ende des vorigen Jahres in der Hilgenfeld'schen Zeitschrift (1864, Hft. IV, S. 367 ff.) unter der Ueberschrift: „Bemerkungen über den Codex Sinaiticus“ eine Reihe von überaus gründlichen und exacten Beobachtungen über die zahlreichen Fehler und Nachlässigkeiten des sinaitischen Textes veröffentlicht. Sein Schlußurtheil lautet: „Ein sehr hohes Alter und große kritische Bedeutung wird dieser Handschrift nicht streitig gemacht werden können. Ihr Werth wird aber dadurch vermindert, zunächst, daß sie außerordentlich nachlässig geschrieben und von frühester Hand nicht hinreichend berich=

aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts hat sich auch der ganze griechische Text des Barnabasbriefes vorgefunden, dessen erste fünf Capitel bis dahin nur aus einer lateinischen Uebersetzung bekannt waren. Am Schlusse des 4. Cap. hatte der lateinische Text die Stelle: „Adtendamus ergo, ne forte, sicut scriptum est, multi vocati, pauci electi inveniamur" („hüten wir uns also, daß wir nicht, wie geschrieben steht, als viel Berufene, aber wenig Auserwählte erfunden werden"). Dieser Beisatz: wie geschrieben steht, hatte mit Recht überrascht und zu der Vermuthung geführt, er möchte ausschließlich dem lateinischen späteren Uebersetzer angehören. Denn es ist die Formel, durch welche kanonische Aussprüche von allen andern unterschieden werden. „Ist es möglich, so mußte man sich daher zweifelnd fragen, daß dieses bedeutungsschwere Wort auf eine Stelle des Matthäus-Evangeliums in einem Schriftstücke angewandt wurde, das selbst Jahrhunderte lang gemäß seiner angeblichen Abstammung aus dem Apostelkreise von gewichtigen Autoritäten der Kirche in ihren frühesten Jahrhunderten zum Kanon gezogen worden? Da trat nach providentieller Fügung aus dem Dunkel eines Klosterwinkels die älteste griechische Pergamenturkunde, die die Welt besitzt, ans Licht, und in ihrem wunderbar reichen Inhalte auch der Urtext des Barnabas-Briefs, der es denn nun bestätigt, daß sein Urheber jene Matthäusstelle mit den Worten «wie geschrieben steht» selbst eingeführt hat." (Tischendorf, S. 43.) —

„Haben wir nun aber diese direct und zunächst für Matthäus gültige kanonische Beglaubigung auf Matthäus zu beschränken? Das müssen wir entschieden verneinen. Alle unsere Studien über die Geschichte des Kanons führen darauf, daß keine der Neutestamentlichen Schriften vereinzelt und für sich allein zu kanonischem Ansehen gelangte. Haben wir aus den angestellten Erörterungen über die drei ersten Viertheile des 2. Jahrhunderts bald Matthäus, bald Johannes, bald Lucas, oder auch den Einen mit dem Andern zugleich vorzugsweise hervortreten sehen, so kann dies nicht beweisen, daß zu derselben Zeit der Eine beglaubigt, der Andere noch nicht beglaubigt gewesen sei. Schon der geringe Umfang der uns aus der betreffenden Zeit gebliebenen Literatur und die Beschaffenheit der einzelnen Evangelien selbst, wornach z. B. Matthäus unvergleichlich mehr als Marcus zum Citat sich eignete, führen darauf, daß der Eine zugleich auch für den Andern zeugt. Dazu kommt, daß wir schon so frühzeitig wiederholt die einzelnen Evangelien in ein Ganzes zusammengefaßt finden ...; daß aber auch andererseits schon Justin gelegentlich auf die später von Tertullian betonte Unterscheidung der vier Evangelisten hindeutet, nach welcher die Einen wirkliche Jünger des Herrn, die Andern Apostelbegleiter waren. Und wie ließe sich's außerdem begreifen, daß bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts sogar harmonistische Werke

---

tigt ist; und sodann, daß sie überhaupt zu sehr die occidentalische Färbung an sich trägt. Diese Quelle wird also wohl mehr zur Berichtigung, als zur Grundlegung des neutestamentlichen Textes zu gebrauchen sein." — Ganz ähnlich hat sich vor Kurzem Gymnasialdirector Dr. Voemel zu Frankfurt a. M. in einer dem Gymnasium zu Hanau dargebrachten Gratulationsschrift über die kritische Autorität und Bedeutung des Codex Sinaiticus ausgesprochen. (Vgl. „Neue Evangelische Kirchenzeitung", 1865 Nr. 34, S. 529 ff.)

über die vier Evangelien unternommen wurden, daß bei Irenäus, um bei ihm stehen zu bleiben, die geschlossene evangelische Vierzahl commentirt wird, ohne die geringste Unterscheidung einer größern oder geringern Beglaubigung der einzelnen Evangelien? Oder verlautet etwa das Geringste davon, daß die Kirche im Laufe des 2. Jahrhunderts neben manchen andern uns berichteten Streitfragen auch über den Evangelienkanon, eine Fundamentalangelegenheit der ganzen Kirche, verhandelt und entschieden habe, während doch gegen den Ausgang desselben Jahrhunderts derselbe Kanon als längst abgeschlossen allerwärts uns entgegentritt? — Aber wann mag denn nun eine solche Entscheidung zu setzen sein? Alles drängt dazu, sie an den Ausgang des 1. Jahrhunderts zu setzen. Als die heiligen Männer, die dem Herrn noch persönlich nahe gestanden hatten, sammt Paulus, nicht mehr mit ihrer persönlichen Autorität der jungen Kirche einen entscheidenden Mittelpunkt darboten, die Kirche dagegen ihrer Selbständigkeit gegen die Synagoge immer klarer sich bewußt wurde, auch durch den Fall von Stadt und Tempel immer bestimmter auf sich selbst gewiesen war, dabei außerhalb der alten Heimath unter vielfältiger Zerstreuung weiter und weiter sich ausbreitete, im Innern durch fremdartige Strömungen bewegt, außen umgeben von feindlichen Gegensätzen: diese Zeit war es, wo die Kirche ihre Evangelien ... kanonisirte. Sollen darüber gelehrte Sitzungen gehalten worden sein? Sie wurden so wenig gehalten, als wir davon wissen. Hatten Männer wie Matthäus, wie Marcus und Lucas, hatte Johannes Aufzeichnungen über das Leben des Herrn unternommen, wer sollte sie nicht sofort als ein heiliges Vermächtniß an die Kirche betrachtet und angenommen haben? Lucas übersandte seine beiden Werke zunächst dem Theophilus. Wenn sie von diesem ersten Empfänger in weitere Kreise ausgingen, soll sich daran ein Zweifel geltend gemacht haben? ... Und wenn Johannes inmitten seiner kleinasiatischen Gemeinden sein Evangelium verfaßte, sollen diese Gemeinden, die unmittelbaren Bürgen der Aechtheit, bei allen Uebrigen, zu denen es gelangte, dem geringsten Zweifel über die Aechtheit Raum gelassen haben? — Wir haben durchaus keinen erheblichen Grund, an der Wahrheit des Berichts zu zweifeln, den uns Eusebius in seiner Kirchengeschichte (III, 24) auf Grund alter Nachrichten, vom Ursprunge des Johanneischen Evangeliums gegeben hat. Demzufolge sollen dem Johannes die drei ersten schon allenthalben verbreiteten Evangelien vorgelegen haben; er habe ihnen das Zeugniß der Wahrheit gegeben, aber die Erzählung von demjenigen vermißt, was Jesus zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit gethan; der Wunsch der Freunde sei deshalb dahin gegangen, daß er die übergangene Periode ergänzen möchte. Für die Richtigkeit dieses Berichts bringt sodann Eusebius Belege aus dem Evangelium selbst bei. — In den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts, wohl bald nach der Zerstörung Jerusalems müssen alle vier Evangelien .. vorhanden gewesen sein. Ihre Autorität haftete unmittelbar an den Namen ihrer Verfasser, für welche hinwiederum die apostolischen Gemeinden bürgten. Mit dem Hinscheiden der Verfasser wurden ihre Schriften noch kostbarer und heiliger; sie boten sich der Kirche nach ihrer Emancipation von der Synagoge mit Nothwendigkeit zur würdigen Ergänzung und Erweiterung des Alttestamentlichen Kanons dar. So berechtigt diese Annahme an sich selbst ist, so würden wir sie doch nicht zuversichtlich hinstellen können, wäre sie nicht so vielseitig durch die Erscheinungen

auf dem Gebiete des Kanons während des ganzen 2. Jahrhunderts bestätigt." (Tischendorf, S. 46 ff.) —

Noch bleiben uns die Zeugnisse des Papias, eines Bischofs zu Hierapolis in Phrygien in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, zu erwähnen, die aus seinem Werke „Auslegung von Sprüchen des Herrn" Eusebius uns aufbewahrt hat. (Kirchengesch. III, 39.) Seine Ueberlieferung über Marcus lautet: „Und dies sagte der Presbyter: Marcus, der Dolmetscher des Petrus, hat dasjenige, dessen er sich erinnerte, genau niedergeschrieben; nicht aber der Reihenfolge nach, was Christus gesprochen oder gethan; denn weder hat er den Herrn gehört, noch ist er ihm nachgefolgt, sondern wie gesagt, dem Petrus, der je nach dem Bedürfnisse seine Lehrvorträge hielt, aber nicht ordnungsmäßig die Reden des Herrn zusammenstellen wollte. Daher hat Marcus nicht gefehlt, wenn er Einiges so niederschrieb, wie er sich dessen erinnerte. Nur auf Eins war er bedacht, Nichts von dem, was er gehört, wegzulassen, oder Etwas daran zu fälschen." An diese Aussage des Papias über Marcus schließt Eusebius sofort eine zweite über Matthäus an, indem er fortfährt: Dies also schreibt Papias von Marcus; von Matthäus aber sagt er: „Matthäus nun verfaßte in hebräischer Sprache die Reden des Herrn; es dolmetschte sie aber Jeder, wie er konnte." Es fragt sich freilich, ob diese Aussagen des Papias auf unsere nach Matthäus und Marcus benannten Evangelien bezogen werden können; namentlich läßt der Ausdruck „Reden des Herrn", wie Holtzmann, Weizsäcker u. A. meinen, die Sache zweifelhaft erscheinen. Aber weder Eusebius, noch ein anderer Gelehrter des christlichen Alterthums hat die Aussagen des Papias dem Bestande der beiden Evangelien widersprechend gefunden. „Auch wir müssen", sagt Tischendorf, „die Meinung derer theilen, welche die gegebene Charakteristik des Marcus-Evangeliums bei aller ihrer Unvollkommenheit auf unser Marcus-Evangelium beziehen. Von der alleinigen und so unklaren Aussage des Papias darauf zu schließen, daß unser Marcus-Evangelium Nichts als eine von der wirklichen Marcusschrift abgeleitete Composition sei, wie es neuerdings üblich und zur Behandlung der Evangelienfrage mit allem Nachdrucke verwendet worden ist, dünkt uns völlig unstatthaft. Es hat wesentlich beigetragen, die Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung unserer synoptischen Evangelien zu verwirren und dem Spiele der Vermuthungen preiszugeben. — Was aber die zweite Aussage des Papias, die über Matthäus anlangt, so führt sie uns auf eine der verwickeltsten Fragen, deren Beantwortung schwerlich jemals in zwingender Weise wird gegeben werden können. Ohne hier auf ausführlichere Darlegung alles dessen, was in Betracht kommt, eingehen zu können, sprechen wir nur unsere Zustimmung zu dem in besonders gründlicher Weise von Bleek (Einleitung in das N. T., S. 109 und vorher) gewonnenen Resultate aus, daß die Annahme eines hebräischen Originals des Matthäus-Evangeliums schon bei Papias darauf beruht, daß wirklich jenes auf Matthäus zurückbezogene und offenbar unserem griechischen Matthäus nächstverwandte Hebräer-Evangelium .. bei einem Theile der Judenchristen schon vor dem Ausgange des ersten Jahrhunderts hebräisch im Gebrauch war. Die sodann von Papias angedeutete Dolmetschung der vermeintlichen hebräischen Urschrift, falls wir darunter schriftliche Arbeiten sollten zu verstehen haben, würde auf die verschiedenen alten Redactionen zu beziehen sein, die nach manchen Spuren zu

urtheilen, vom Hebräer-Evangelium gemacht wurden, und in welche Papias folgerichtig auch unseren griechischen Matthäus einrechnete." (Tischendorf, S. 53 f.) — Noch weiter geht der Verfasser des Artikels „Das Evangelium des heiligen Matthäus und die moderne Kritik" in der Evangelischen Kirchenzeitung (Jahrgang 1865, Nr. 29 ff., S. 337 ff.), indem er sagt: „Wir haben ein starkes Gegengewicht gegen die Aussagen (des Papias) über ein aramäisches Original: so weit wir in die Geschichte aufsteigen können, wird unser griechischer Matthäus als authentisch betrachtet und gebraucht, und zwischen ihm und den ursprünglich griechischen Schriften gar kein Unterschied gemacht. Keinem auch unter denjenigen, welche die ursprüngliche aramäische Abfassung behaupten, fällt es ein, auf einen aramäischen Grundtext zurückzugehen. Die Annahme der ursprünglichen aramäischen Abfassung bleibt in Uebereinstimmung mit ihrem Ursprunge eine todte Notiz; man giebt ihr gar keine weitere Folge. Wahrscheinlich fand diese Annahme ihre Veranlassung darin, daß die ursprüngliche Tradition mit Recht das Evangelium zunächst für Judenchristen bestimmt sein ließ. Damit schien die aramäische Abfassung unmittelbar gegeben zu sein. Die Sprachverhältnisse Palästina's in dem Zeitalter Jesu, der ausgedehnte Gebrauch des Griechischen neben dem Aramäischen, sind erst in unserm Jahrhundert recht zur Anschauung gekommen. Aehnlichen Ursprunges ist die Angabe des Clemens Alexandrinus bei Eusebius (VII, 14), der Brief an die Hebräer sei «für die Hebräer in hebräischer Sprache geschrieben und von Lucas ins Griechische übersetzt worden». Aus gleichem Grunde ließ auch der alte syrische Uebersetzer den Brief an die Römer lateinisch geschrieben sein und nahm das als Nachschrift zu seiner Uebersetzung des Römerbriefes auf." — Und auch Tischendorf selbst sieht sich veranlaßt, die Glaubwürdigkeit des Papias durch folgende Bemerkungen in Frage zu stellen (S. 50 ff.): „In diesen Nachrichten (bei Eusebius) bekennt Papias, daß er, überzeugt weniger von den vorhandenen Büchern gefördert zu werden, aus mündlichen auf die Apostel zurückreichenden Ueberlieferungen geschöpft habe ... Vom Inhalte jenes Traditionswerkes hebt nun Eusebius einige Stücke aus, nämlich daß ihm die Töchter des Philippus zu Hierapolis die zu ihres Vaters Lebzeiten erfolgte Auferweckung eines Todten berichtet, und daß Justus Barsabbas einen Giftbecher getrunken, ohne Schaden davon zu leiden. Außerdem versichere er, noch Manches auf dem Traditionswege erfahren zu haben, auch einige neue Parabeln und Lehren des Herrn, auch einiges allzu Fabelhafte, darunter die Lehre vom tausendjährigen Reiche, das nach der Auferstehung der Todten in sinnlicher Weise auf dieser Erde statthaben solle. Die Schilderung dieses Reichs, die durch des Johannes Vermittelung vom Herrn selbst stammen und von Johannes auf die Presbyter übergegangen sein soll, hat Irenäus (V, 33, 3) genau verzeichnet, wie er sie wahrscheinlich aus des Papias Werk selbst geschöpft. Sie beginnt: «Es werden Tage kommen, in denen Weinstöcke erstehen werden, deren Jeder 10,000 Reben trägt, jede Rebe 10,000 Zweige, jeder Zweig 10,000 Triebe, jeder Trieb 10,000 Trauben, und jede Traube wird 25 Maß (Metreten) Wein geben; und wenn Einer der Heiligen eine Traube ergreifen wird, wird eine andere rufen: Ich bin eine bessere Traube, nimm mich, durch mich preise den Herrn! Ebenso wird ein Waizenkorn 10,000 Aehren bringen und jede Aehre 10,000 Körner» u. s. w. Eusebius hält dafür, daß Papias, als ein Mann von beschränktem Verstande,

diese Lehre aus mißverstandenen Aeußerungen der Apostel abgeleitet." (Tischendorf, S. 50 ff.) Daher kommt Tischendorf in Betreff der Zeugnisse des Papias zu folgendem Schluß (S. 55): „So erwünscht, so wichtig es sein müßte, das Dunkel jener frühesten Evangelienliteratur, von der sich im Vorwort des Lucas Andeutungen finden, gelichtet zu sehen, um daraus Aufklärungen über die Entstehung und das gegenseitige Verhältniß unserer synoptischen Evangelien zu gewinnen, so wenig lassen sich die Angaben des Papias, soweit sie isolirt und in Widerspruch mit hinlänglich verbürgten Thatsachen seines Zeitalters stehen, als zuverlässige Grundlagen für die Lösung dieser Fragen nützen." —

Zu allen diesen Zeugnissen für die Glaubwürdigkeit der Evangelien kommt noch die bedeutsame Thatsache, daß bereits bald nach der Mitte und selbst um die Mitte des 2. Jahrhunderts die vier Evangelien eine gemeinsame Uebersetzung, und zwar eine lateinische, sowie eine syrische, erfahren haben. „Diese Uebersetzungen beweisen aber nicht nur dasselbe, was uns z. B. die harmonistischen Evangelienbearbeitungen Tatian's des Syrers und des Theophilus ungefähr aus derselben Zeit beweisen; sie beweisen zugleich noch viel mehr, daß nämlich wie die Evangelien von Lucas und Johannes, auch die von Matthäus und Marcus schon damals in derselben Gestalt vorlagen, wie wir sie überhaupt kennen." (Tischendorf, S. 64.) —

Schließlich weist Tischendorf noch auf die **Textgeschichte** der Evangelien hin, woraus hervorgeht, daß sowohl der Text der Sinaitischen Handschrift, wie der älteste Italatext des 2. Jahrhunderts bereits vielfach von der ursprünglichen Reinheit entfremdet ist und eine ganze Textgeschichte zur Voraussetzung hat. Indem von unseren Evangelien Abschrift um Abschrift gefertigt wurde, sind schon vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts nicht nur manche Versehen der Abschreiber vorgekommen, sondern auch bald der Ausdruck geändert, bald Zusätze aus apokryphischen oder mündlichen Quellen gemacht. Für diese Textgeschichte müssen wir wenigstens den Zeitraum eines halben Jahrhunderts in Anspruch nehmen. „Muß aber hiernach, wir dürfen nicht sagen der Ursprung der Evangelien, nein, der Anfang des evangelischen Kanons nicht ums Ende des 1. Jahrhunderts gesetzt werden? Und ist dieses Resultat nicht um so sicherer, je mehr wir alle geschichtlichen Factoren des 2. Jahrhunderts, die wir ohne Rückhalt vorgeführt haben, damit in Uebereinstimmung gefunden haben?" (Tischendorf, S. 67.) —

6. Noch bleibt uns übrig, in der Kürze auf die einzelnen Evangelien näher einzugehen und vornehmlich die **inneren Gründe** kennen zu lernen, welche für ihre Aechtheit aufgestellt worden sind. Denn nicht blos die äußere Bezeugung der Kirche spricht für die Evangelien, sondern auch ihr **Selbstzeugniß** in ihrer ganzen Haltung und ihrem Charakter. Zunächst ist zu beachten: Der erste christliche Unterricht war eine mündliche Unterweisung in der evangelischen Geschichte theils durch die Apostel, theils durch umherreisende Evangelisten, wie Philippus in der Apostelgeschichte als ein solcher genannt wird. (21, 8 vgl. Cap. 8.) Dadurch wurde die Kenntniß der evangelischen Geschichte ein Gemeingut der ganzen Gemeinde. Würde nun die christliche Kirche die evangelischen Schriften angenommen haben, wenn sie nicht mit diesem mündlichen Unterricht der ersten Augenzeugen übereingestimmt hätten?

Nur wenn die Evangelien auch auf solche Augenzeugenschaft zurückgingen, konnten sie Eingang finden, sei es daß ihre Verfasser selbst Augenzeugen waren, wie die Apostel Matthäus oder Johannes, oder Apostelschüler, wie Marcus und Lucas. Diesen Charakter der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit tragen aber unleugbar unsere Evangelien an sich; ein „Geist bezaubernder Frische und Ursprünglichkeit, ja der spürbare Hauch der unmittelbaren Nähe Jesu Christi" weht, wie Ewald bezeugt, (vgl. Weiß, „Sechs Vorträge über die Person Jesu Christi", S. 53), durch alle Evangelien, nicht blos im Marcus, für welches moderne Kritiker, wie Holtzmann und Schenkel, dieses Argument besonders geltend machen, um die Bevorzugung dieses Evangeliums vor den übrigen zu rechtfertigen. In diesem Hauch der Frische und Ursprünglichkeit liegt zugleich der unwiderstehliche Reiz begründet, den die Evangelien auf jedes unbefangene Gemüth üben. Wir sehen und hören Jesum selbst und werden unmittelbar mitten in die große Geschichte seines Lebens hineinversetzt. Es sind keine Reflexionen über die Geschichte, sondern die Thatsachen treten gleichsam leibhaftig vor uns, ein deutlicher Beweis, daß diese Evangelien nur aus unmittelbarer Augenzeugenschaft hervorgegangen sein können. Wie klar und faßlich tritt uns das Bild Jesu in den Evangelien entgegen! Das konnte kein Mensch erfinden; selbst die größten Philosophen des Alterthums haben uns ein solches Bild sittlicher Vollkommenheit nicht einmal als Ideal zu zeichnen vermocht; und jene einfachen, ungelehrten Apostel sollten dieses wunderbare Gemälde haben erdichten können, wie Strauß und seine Anhänger behaupten! Wir behaupten vielmehr, das Bild Jesu in den Evangelien kann nur Kopie eines wirklichen Originals sein. Man kann wohl von einem Menschen im Allgemeinen sagen, er sei ohne Irrthum und Sünde; aber sobald man dieses Bild in seinen einzelnen Zügen wirklich auszumalen unternimmt, bringt der irrende Geist des Menschen sogleich Züge mit hinein, welche ihren Ursprung verrathen. — Das haben wir deutlich bei Renan gesehen, obgleich derselbe doch bereits das Vorbild der Evangelien vor sich hat. Er sucht ein selbsterfundenes Ideal aufzustellen, das die wesentliche Wahrheit des Evangeliums wiedergeben will. Wie ist es aber trotz jenes Vorbildes gerathen? Bei aller Hoheit und Liebenswürdigkeit wird Jesus nach seiner Zeichnung zuletzt ein Schwärmer und Fanatiker, ein düsterer Riese, der selbst unsittliche Mittel zur Erreichung seines Zweckes nicht scheut. Wie ganz anders unsere Evangelien! In ihnen haben wir ein vollständig durchgeführtes Lebensbild in allen möglichen Situationen, in allem Wechsel des inneren und äußeren Lebens; aber in jedem Zuge nöthigt uns die Gestalt Bewunderung und Verehrung ab. — Hören wir auch, wie Weiß diesen Gedanken weiter ausführt (Sechs Vorträge u. s. w., S. 54): „Man nehme das ganze heilige, so übermenschlich erhabene und doch so menschlich lebenswahre Erlöserbild, wie es nicht im Allgemeinen nur, sondern Zug um Zug immer einzig und sich selbst gleich, fast in jedem Worte, jeder oft nur wie zufällig berichteten Handlung, in unseren Evangelien gezeichnet ist; man nehme besonders in dieser Beziehung die durch Ursprünglichkeit der gewaltigsten Charakterzeichnung in jeder Richtung ganz überwältigende Darstellung der Leidensgeschichte unseres Herrn; ja man lese und höre doch nur, was in den Evangelien geschrieben steht, und lasse jede weitere Frage vorerst ganz bei Seite — ob es uns nicht unwiderstehlich ergreift: Das kann nicht von den Menschen erfunden sein; dieser Jesus muß

im Wesentlichen so gelebt haben, wie hier von ihm berichtet ist. Denn schon der allgemeine Gedanke eines solchen Mannes in dem Geiste sündiger Menschen wäre ein Wunder, die lebensvolle Durchführung dieses Gedankens aber, dazu jedenfalls bei ursprünglich ungebildeten und anfänglich von einander unabhängigen Schriftstellern, ohne daß dieser Mann gelebt und sie ihn selbst gesehen und gehört hätten, wäre mehr als ein Wunder, sie wäre etwas Unmögliches." *) — Am allerwenigsten konnten aber Juden ein solches Lebensbild erfinden, das durchaus nicht einmal ihrem Ideal eines jüdischen Schriftgelehrten entsprach. Der englische Cardinal Wiseman sagt in einer seiner Reden (IV, bei Hettinger, S. 624): „Wir besitzen in den Schriften der Rabbinen ein reichliches Material, um das Muster eines jüdischen Gesetzlehrers aus ihm zu gestalten; wir haben die Sprüche und die Thaten des Hillel, des Gamaliel, des Rabbi Samuel, vielleicht mehr oder weniger Phantasiegebilde; aber alle tragen sie doch das Gepräge der Nationalität, alle sind sie nach einer Regel sittlicher Vollkommenheit entworfen. Und doch kann Nichts weiter entfernt sein, als ihre Gedanken, ihre Grundsätze, ihre Handlungen und ihr Charakter von dem, was wir vom Herrn in dieser Beziehung lesen. Liebhaber von Controversen und verfänglichen Aussprüchen, eifersüchtige Vertheidiger der ausschließlichen Vorrechte ihres Volks, starrsinnige und zelotische Wächter des geringsten Buchstabens des Gesetzes, während sie durch Sophismen sich von seinem Geist entfernen — das sind ihre großen Männer, das Seiten-

---

*) Man vergleiche damit noch einige Aeußerungen von Rousseau, Émile I. IV. p. 109: „Je vous avoue aussi que la sainteté de l'Évangile est un argument qui parle à mon coeur et auquel j'aurais même regret de trouver quelque bonne réponse. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe, qu'ils sont petits près celui-là! Se peut-il qu'un livre à la fois si sublime et si simple soit l'ouvrage des hommes? Se peut-il que celui dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui-même? Est-ce là le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur, quelle pureté dans ses moeurs! quelle grâce touchante dans ses instructions! quelle élévation dans ses maximes! quelle profonde sagesse dans ses discours! quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses! quel empire sur ses passions! Où est l'homme, où est le sage qui sait agir, souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation?" P. 111: „Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente; et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ. Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton, ni cette morale; et l'Évangile a des caractères de vérité si grands, si frappans, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros." — Sogar Renan sagt in seiner für ihn so verhängnißvollen akademischen Antrittsrede, worin er Jesum als das erste und unvergleichliche religiöse Genie darstellte, aber seine Gottheit bezweifelte, von Jesu Christo: „Ein unvergleichlicher Mensch, so groß, daß, obgleich hier Alles beurtheilt werden muß von dem Standpunkte der positiven Wissenschaft aus, ich denen nicht widersprechen möchte, welche, ergriffen von dem ganz einzigen Charakter seines Werkes, ihn Gott nennen, bewirkte er die Reform des Judäismus, die so tief geht, so eigenthümlich ist, daß es in Wahrheit nach allen Seiten hin eine Schöpfung war. Angelangt auf dem höchsten religiösen Standpunkt, den jemals ein Mensch erreicht hat, so weit gekommen, daß er sich zu Gott in das Verhältniß eines Sohnes zu seinem Vater stellen konnte, seinem Werke hingegeben mit einem vollständigen Vergessen seiner eigenen Person und einer Verleugnung, die niemals in solchem Grade geübt wurde, endlich ein Opfer seiner Idee und zum Gott erhoben (divinisé) durch seinen Tod, gründete Jesus die ewige Religion der Menschheit." —

stück der Schriftgelehrten und Pharisäer, die immer als der offene Widerspruch gegen den Geist des Evangeliums erscheinen. — Wie wäre es gekommen, daß Menschen ohne alle Bildung hätten einen Charakter zeichnen können, der nach jeder Richtung hin von dem nationalen Typus abweicht? im Gegensatz zu all den Zügen, welche Gewohnheit, Erziehung, Vaterlandsliebe, Religion und die natürliche Anlage selbst immer als die schönsten betrachtet hatten? — Es ist nicht anders möglich, die Evangelisten müssen ein Original copirt haben, und der Einklang aller Züge dieses Bildes läßt sich blos aus der Sorgfalt erklären, mit welcher sie es dargestellt haben." — So legen die Evangelien im Allgemeinen schon durch ihren Inhalt selbst Zeugniß für sich ab und üben auf jedes denkende Gemüth einen mächtigen Eindruck, dem auch Goethe sich nicht zu entziehen vermocht hat, indem er in seinen Gesprächen mit Eckermann (III, 371) sagt: „Ich halte die Evangelien für durchaus ächt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist." —

Renan behauptet nun zwar, um die Zuverlässigkeit der Evangelien herabzusetzen und die Entstehung ihres legendenartigen Charakters begreiflich zu machen: die Evangelisten haben erzählt, wie etwa ein paar alte Grenadiere von Napoleon's Garde dessen Thaten erzählt haben würden; diese würden anschauliche Einzelbilder, interessante Anekdoten, einen lebendigen Eindruck von der Sache geben, aber die Dinge selbst würden sie unter einander werfen; sie würden etwa Wagram vor Marengo setzen, oder Robespierre von Napoleon aus den Tuilerien vertreiben lassen, oder Sachen von der höchsten Wichtigkeit weglassen. Aber paßt dieser Vergleich wohl, um das Verhältniß der Jünger zu Jesu damit zu bezeichnen? Standen die Jünger dem Herrn so ferne, wie ein paar Grenadiere dem Napoleon? Von Mitgliedern des Generalstabes hätte Renan sprechen müssen: dann würde der Vergleich allenfalls anwendbar sein. —

Strauß ging bekanntlich in seinen Angriffen gegen die Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte von dem Gedanken aus: die ersten Christen haben das Bild ihres Meisters mit himmlischen Zügen, welche sie den Weissagungen des A. T. entnahmen, ausgeschmückt und so das Gewebe einer mythischen Geschichte gebildet. Angenommen aber auch, die Jünger hätten nach ihren messianischen Erwartungen ein Bild Jesu entwerfen wollen, wie ganz anders hätte dies gestaltet sein müssen! Den königlichen Sohn David's in äußerer Macht und Herrlichkeit, den Wiederhersteller des Reiches Israel in seinem alten Glanze hätten sie gedichtet, aber nimmermehr den Propheten Galiläa's in Knechtsgestalt, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Die äußere Wirklichkeit der Geschichte Jesu war für seine Jünger mehr ein Hinderniß, als eine Hülfe ihres Glaubens; denn sie war eben nicht nach ihren Wünschen und Hoffnungen. Nur der übermächtige Eindruck der Person Jesu und besonders des größten Wunders, der Auferstehung, hob sie über alle Anstöße und Zweifel ihres Glaubens hinweg und erfüllte sie von nun an mit der todesmuthigen Gewißheit, daß er in der That und in der Wahrheit der Messias sei. — Wie sollte auch ein solcher Mythenkreis, wie Strauß ihn annimmt, sich bilden können in dem kurzen Zeitraum, der zwischen der Geschichte selbst und ihrer Aufzeichnung verfloß? Noch dazu in jener Zeit des historischen Bewußtseins und reicher literarischer Thätigkeit, wie besonders der katholische Theolog Hug

(in seinem Gutachten über Strauß' Leben Jesu, 1840) hervorgehoben hat. Eine solche Annahme widerspricht geradezu aller geschichtlichen Möglichkeit. — Aber Strauß selbst bekannte in späteren Schriften (im Leben Maerklin's, S. 51, und Vorrede zu Ulrich von Hutten, Bd. 3, S. XXXII f.), daß sein Angriff zum Theil verfehlt war. Weiß berichtet hierüber folgendermaßen (S. 40 f.): „Dr. Baur fand, daß sein Schüler (Strauß) zu rasch und oberflächlich geurtheilt habe. Du siehst, so belehrte der Meister seinen Schüler, daß jenes himmelhohe wunderthätige Heiligenbild des Gottessohnes, welches die Christenheit nun schon seit 1800 Jahren statt des menschlichen Weisheitslehrers Jesus verehrt, von den vermeintlichen vier Apostelschriften, worin sein Leben von seinen eigenen Jüngern beschrieben sein soll, wie mit einer vierfachen Mauer umgeben ist. Wir müssen die Mauern niederwerfen, um also zu dem Heiligenbilde gelangen und durch Vorzeigung desselben die Christenheit von ihrem schwärmerischen Irrthume heilen zu können. Mit stiller Bewunderung sah der Schüler nun dem Unternehmen des weiseren Meisters zu, und zuletzt konnte er sich nicht enthalten, laut vor aller Welt zu bekennen: «Ich hatte die Festung in jugendlichem Ungestüm durch einen Handstreich erobern wollen; aber mein größerer Meister hat erst die regelrechte Belagerung unternommen, vor welcher ihre Mauern fallen mußten.»" *) In der That, regelrecht war die Belagerung, welche nun Dr. Baur unternahm gegen die heilige Feste der Christenheit, das Neue Testament, so planvoll und merkwürdig, wie die Welt nur je eine Belagerung gesehen hat. Und mit Recht ist in einer der Reden zum Gedächtnisse Baur's von sehr kundiger Seite gesagt worden, Baur hätte die Feste erobern müssen, wenn sie überhaupt zu erobern gewesen wäre. Aber alle mühevollen Versuche seiner Tendenzkritik waren, wie wir gesehen haben, in der Hauptsache vergeblich. Baur's Schule hat sich nach dem Tode ihres Meisters je länger je mehr aufgelöst, und er selbst hat am Schlusse seines Lebens bekannt, daß die Person Jesu Christi immer noch ein großes Geheimniß der Geschichte bleibe und daß an seiner Person „jedenfalls die ganze weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums hängt". (Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., S. 35 f.) „Und um ihn her fand er", fährt Weiß fort (S. 44), „vor einem geöffneten und leeren Grabe zusammengeschaart, seine zwölf Apostel auf den Knien, einstimmig ihn anbetend als den Herrn und Gottessohn, der da todt war, aber in der Kraft Gottes wiederum lebendig aus dem Grabe hervorgegangen ist, in dessen Namen allein Heil ist, welchem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, und der einst sichtbar wiederkommen wird, in der Herrlichkeit des großen Gottes, zum Gerichte über seine Feinde, zur Aufrichtung seines Reiches auf Erden. Auch dies hat Baur verzeichnet, wie er es gefunden hat. (S. 39 f.) Was es bedeute, hat er nicht weiter gesagt, sondern unserem eigenen Nachdenken überlassen. Denn dazu war er zu edel

---

*) Später indessen, in seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk", behauptet Strauß wieder mit größerer Zuversicht und Selbgefühl, daß er es gewesen sei, der „den Boden bereitet, auf den nachher auch Baur sich stellte" (S. 97), daß dieser „nur fortgesetzt habe, was er angefangen, nicht vorgenommen, was er unterlassen hatte". (S. 98.)

und gewissenhaft, den Erfund zu fälschen, und zu gescheidt, um sein thatsächliches Gewicht durch abenteuerliche Phantasien wiederum aufheben zu wollen.“ —

Die eigentliche Wurzel aller Angriffe gegen die Evangelien aber hat Weizsäcker, der Nachfolger Baur's in Tübingen, mit dankenswerther Offenheit in folgenden Worten bloßgelegt („Untersuchungen über die evangelische Geschichte“, 1864, S. 33): „Auf Eines aber kann die Geschichte nicht führen, wie ihr von der Theologie noch oft zugemuthet wird, nämlich auf eine Person, deren Bewußtsein kein menschliches, sondern ein göttliches, kein irdisches, sondern ein vor- und überzeitliches wäre. Hier bekenne ich offen, wie schon bisher in der Frage über den johanneischen Christus, daß ich auch, was in den Berichten dafür Sprechendes vorliegt, nicht als geschichtlich ansehen kann. Ein solches Bewußtsein ist für die Geschichte nicht vorhanden, so wenig in der Darstellung, wie in der Wirklichkeit. Will die Dogmatik davon nicht lassen, so muß sie auf den geschichtlichen Nachweis ihres Glaubens verzichten.“ — Christus also ein Mensch wie alle anderen, das ist die Losung der modernen negativen Kritik; was dieser dogmatischen Voraussetzung des Unglaubens widerspricht, muß um jeden Preis beseitigt werden. Ist daher erst die Aechtheit der Evangelien gefallen, so kann man nach Belieben aus ihnen auslesen und verwerfen, was man will, und so zu einem Christusbilde gelangen, welches der Neigung des natürlichen Menschen entsprechend und angenehm ist. Damit hängt auch der andere Haupteinwand zusammen, welcher allen verschiedenen Argumenten gegen die Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte zu Grunde liegt, das ist die Leugnung des Wunders, weshalb wir in den beiden folgenden Vorträgen auf diese wichtige Frage näher eingehen werden. Hier bemerken wir einstweilen nur so viel, daß dieser Einwand nicht etwa ein Resultat der historischen Kritik, sondern der modernen Weltanschauung ist, welche mit der Leugnung des Daseins eines persönlichen Gottes nothwendig auch die übernatürliche Offenbarung Gottes in Jesu Christo verwirft. Daß aber auch kritisch in diesen Angriffen der destructiven Theologie gegen die Aechtheit der Evangelien der feste Grund und Boden fehlt, und daß das ganze Verfahren der negativen Kritiker ein durchaus unwissenschaftliches, willkürliches ist, in welchem nirgends Uebereinstimmung herrscht, erkennen die Gegner selbst an. Baur z. B. sagt: „Es ist klar, daß man bei jenem unmethodischen Verfahren, das man mit Recht die Schaukelkunst der neueren Kritik nennen kann, nie auf einen festen Punkt zu kommen im Stande ist. So lange man immer nur darauf ausgeht, den Matthäus dem Lucas und dann wieder den Lucas dem Matthäus, die Synoptiker dem Johannes und den Johannes den Synoptikern entgegen zu halten, kann man nie wissen, wer zuletzt noch Recht bekommen wird; es ist ein fortgehender Krieg Aller gegen Alle; in welchem kein Ende abzusehen ist.“ — Holtzmann redet in Bezug auf Ewald und Andere „von einer Reihe von Schriften (angeblichen Quellen unserer Evangelien), die lediglich nur einem divinatorischen Herumtasten im Dunkeln ihre rein subjective Existenz verdanken“, und erklärt die Ansichten dieser Männer für „das Product kritischer Doppelseherei und anderer Hallucinationen“. Die von ihm Angegriffenen fällen genau dasselbe Urtheil über seine „Hallucination“ von einem Urmatthäus und einem Urmarcus, die keine andere Existenz haben, als in seinem Kopfe. Strauß sagt in seinem jüngsten Leben Jesu, die moderne

kritische Literatur über die Evangelien sei sehr ins Kraut geschossen, und in seiner Schrift über Schleiermacher's Leben Jesu hat er Holtzmann und seinen Urmarcus mit Hohn überschüttet. Dennoch aber hat die sogenannte Vermittelungstheologie sich einschüchtern lassen und die Aechtheit des Matthäus preisgegeben; es ist so weit gekommen, daß Holtzmann mit einer gewissen Wahrheit sagen konnte: „Von einer apostolischen Abfassung des ersten Evangeliums kann nicht ferner die Rede sein. — Heutzutage argumentiren wir nur ex concesso, wenn wir von dem secundären Charakter des ersten Evangeliums ausgehen." Ebenso Weizsäcker: „Die Kritik ist fast einig darüber, daß die drei ersten Evangelien sämmtlich nicht ursprüngliche Schriften, sondern nur Verarbeitungen solcher sind." — Andererseits ist aber auch die Zahl derer, welche die Aechtheit des Matthäus vertheidigen, noch immer eine bedeutende. Unter diesen erblicken wir Männer wie Paulus, Fritzsche, Theile; selbst ein so entschiedener Zweifler, wie de Wette, erklärte: „Bis jetzt ist weder gegen die Aechtheit, noch gegen die Integrität des Matthäus ein Beweis geführt worden, welcher auf allgemeine Anerkennung rechnen kann, und wenige der angeführten Gründe möchten allgemeine Billigung finden" und bemerkt, daß das bis dahin Beigebrachte nur für denjenigen entscheidende Bedeutung habe, welcher „die Wunder und andere Uebernatürlichkeiten in der evangelischen Geschichte von vornherein für unmöglich hält." —

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir nun die inneren Gründe für die Aechtheit der einzelnen Evangelien, zunächst des Matthäus-Evangeliums in der Hauptsache darzulegen versuchen. Jesus selbst hatte seinen Aposteln den Beruf ertheilt, Zeugniß von ihm abzulegen (Joh. 15, 27; Luc. 24, 48; vgl. Apostelgesch. 5, 32). Die Apostel können dieser Zeugenpflicht nicht blos durch mündliche Verkündung genügt haben. Die mündliche Verkündung reichte nur so lange aus, als „die Augenzeugen des Wortes" am Leben waren; die Kirche mußte nothwendig in die größte Gefahr gerathen, wenn diese Augenzeugen nicht vor ihrem Heimgange für die schriftliche Feststellung sorgten. Wir haben unter der Zahl der ursprünglichen Apostel selbst nicht weniger als vier Schriftsteller, Johannes als Verfasser der Apokalypse (als welchen ihn auch die Tübinger Schule anerkennt, ebenso Strauß, Credner, Gieseler) und Petrus, Jacobus und Judas. Wenn nicht anderweitig aus der Mitte der Apostel schon für diese wichtigste schriftstellerische Obliegenheit gesorgt war, so mußten diese in dieser Beziehung eintreten. — Die Zeugnisse aber, welche die Abfassung des ersten Evangeliums durch den Apostel Matthäus bekunden, lassen an Bestimmtheit und Glaubwürdigkeit gar Nichts zu wünschen übrig. Keine Schrift des classischen Alterthums ist auch nur im entferntesten durch äußere Gründe so bestätigt, wie das Evangelium Matthäi, worauf wir schon früher hingewiesen haben. Für die Aechtheit spricht aber auch die Ueberschrift: „Evangelium nach Matthäus", die, wie jetzt allgemein anerkannt wird, die Abfassung des Evangeliums von Matthäus bezeichnet. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß diese Ueberschrift nicht von dem Verfasser des Evangeliums ausgegangen sei. Daß die Ueberschriften der Evangelien von den Verfassern selbst herrühren, das tritt uns besonders bei Lucas entgegen, der im Eingange redend auftritt und die Anrede an Theophilus richtet: das Ich und Du würde sich seltsam ausnehmen, wenn der Verfasser nicht vorher genannt wäre. Für die Ursprünglichkeit der

Ueberschriften spricht auch die Uebereinstimmung aller Handschriften und Uebersetzungen; jedenfalls zeigt diese Uebereinstimmung, daß die Ueberschriften uralt seien und schon dem ersten Jahrhundert entstammen müssen. — Ebenso sprechen folgende innern Gründe für die Aechtheit des Evangeliums. Während Marcus und Lucas sich damit begnügen, den geschichtlichen Stoff mitzutheilen und sich als bloße Berichterstatter darstellen, sind die Evangelien Matthäi und Johannis durchzogen von eigenen theologischen Bemerkungen der Verfasser. Die des Matthäus gehen alle darauf hin, nachzuweisen, daß in Jesu sich der im A. T. verheißene Messias darstellt (vgl. 4, 12 f.; 12, 18—21 u. a.). Johannes enthält ganz ähnliche Hinweisungen auf das A. T., daneben aber noch andere theologische Betrachtungen, z. B. über den Unglauben der Juden zum Schlusse der vier ersten Gruppen und vor dem Uebergange von dem Leben Jesu zu seinem Leiden. Für den Zusammenhang des A. und N. B. ist das Matthäus-Evangelium eigentlich bahnbrechend, gleichsam die Brücke zwischen dem A. und N. T. Nach der einstimmigen Angabe des Alterthums ist es zunächst für Judenchristen geschrieben, womit natürlich die Mitbestimmung für Heidenchristen nicht ausgeschlossen werden soll, die schon in der apostolischen Würde des Verfassers gegeben ist, durch den Schluß des Evangeliums erfordert wird und durch seine Aufnahme in den Kanon von der gesammten alten Kirche anerkannt ist. Mit dieser ursprünglichen Bestimmung des Evangeliums für Judenchristen stimmt die innere Beschaffenheit desselben vollkommen überein. Matthäus findet es, anders wie Marcus und Lucas, unnöthig, jüdische Eigenheiten und Gebräuche zu erläutern und setzt das Geographische als bekannt voraus. Nur er erwähnt Namen und Gebräuche, welche sich „bis auf diesen Tag" unter den Juden erhalten haben. In keinem andern Evangelium gehen die Beziehungen auf das Verhältniß Jesu zu den Pharisäern und Sadducäern so in das Detail hinein. Die Verweisungen auf das A. T. setzen überall eine genaue Bekanntschaft der ersten Leser mit dem A. T. voraus. Die Weise ist eine blos andeutende (vgl. 2, 15; 2, 23), die nicht im A. T. Bewanderten unverständlich sein mußte. Am meisten aber entscheidet für die ursprüngliche Bestimmung des Evangeliums die Angelegentlichkeit, mit welcher der Evangelist nachweist, daß Jesus der im A. B. verheißene Messias ist. Daß diese Seite für Heidenchristen nicht also im Vordergrunde stand, zeigt schon die Vergleichung des Marcus und Lucas, welche zunächst für Heidenchristen schrieben. — Nach der kirchlichen Ueberlieferung soll Matthäus sein Evangelium geschrieben haben, als er sich anschickte unter die Heiden zu gehen, um den Hebräern, denen er bis dahin gepredigt hatte, einen Ersatz seiner mündlichen Verkündigung zu hinterlassen. (Euseb. III, 24.) Damit stimmt der Schluß des Evangeliums überein: „Gehet hin und lehret alle Völker." —

Weiter spricht für die Abfassung des Evangeliums durch Matthäus die häufige Erwähnung der Zöllner (vgl. 5, 46 f.; 18, 17; 9, 10 f.; 11, 19; 9, 11; 21, 31 f.), während Marcus derselben nur einmal gedenkt (2, 15 f.). Den Grund dafür finden wir Matth. 10, 3 in der Bezeichnung „Matthäus der Zöllner". Matthäus hatte ein persönliches Interesse, die Aeußerungen Jesu über die Zöllner in möglichster Vollständigkeit mitzutheilen. Lucas, der ebenfalls der Zöllner mit besonderer Vorliebe gedenkt, hatte einen andern

Grund: der Heiland selbst hatte die Zöllner mit den Heiden zusammengestellt. Den Grund des Interesses, welches Lucas an den Zöllnern nimmt, giebt er uns am Schluß der Erzählung von Zachäus in den Worten: „Des Menschen Sohn ist gekommen, das Verlorene zu suchen.“ Das Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner hat nur Lucas (18, 9—14). Weshalb Matthäus dasselbe seinen Nachfolgern überließ, erkennen wir aus dem Schlußworte: „Jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden; wer sich aber selbst erniedrigt, wird erhöhet werden.“ Der Zöllner würde in das Gebiet des Pharisäers hinübergreifen, wenn er selbst diesen Ausspruch mittheilte. —

Auch die Geschichte der Berufung des Apostels Matthäus bei ihm und den beiden anderen Evangelisten giebt uns eine Reihe von Fingerzeigen auf die Abfassung des Evangeliums durch ihn. Von Bedeutung ist schon, daß in dem ersten Evangelium eingehend über die Berufung des Matthäus berichtet wird, was dort nur noch über die beiden Brüderpaare geschieht. Sehen wir von seinem Evangelium ab, so ist er ganz obscur, und es wird sich kein Grund dafür angeben lassen, warum seiner Berufung ausführlich gedacht wird. Zwar erzählt Matthäus die Geschichte seiner Berufung nicht anders, als handelte es sich um einen Fremden. Das konnte nicht anders geschehen, ohne die Objectivität zu verletzen, die gerade für sein Evangelium so besonders charakteristisch ist. Er tritt uns aber anderweitig in kleinen und feinen Zügen als Verfasser entgegen, die um so mehr beweisend sind, je weniger hier von Absicht die Rede sein kann. Die ungewöhnliche Ausführlichkeit, mit der die Begebenheiten gerade des Tages berichtet werden, an dem Matthäus berufen wurde, erklärt sich daraus, daß dieser Tag gerade für den Verfasser eine persönliche Wichtigkeit hatte. — In dem Apostelverzeichniß des Matthäus tritt uns ein doppelter merkwürdiger Umstand entgegen, um so beachtenswerther, je kleiner und feiner er ist. Die Apostel sind paarweise geordnet. Nur Matthäus hat: Thomas und Matthäus; Lucas und Marcus haben die umgekehrte Ordnung. Matthäus konnte in seiner Demuth sich nicht selbst die erste Stelle anweisen, obgleich sie ihm gebührte. Hand in Hand mit der Nachstellung geht bei Matthäus der Zusatz: der Zöllner. Seine Demuth liebt es, auf seinen früheren verachteten Stand hinzuweisen. Auffallend ist, daß die beiden andern Evangelisten den Apostel bei der Berufung Levi nennen, nur Matthäus schon hier den Namen Matthäus hat, den in den Apostelverzeichnissen nachher auch die beiden andern geben. Es erklärt sich dies aus dem Werth, den für den Evangelisten der neue ihm von Christo beigelegte Name hatte; den früheren Namen Levi hatte er mit dem alten Menschen ausgezogen, von dem Bewußtsein durchdrungen: „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden.“ (2 Cor. 5, 17.) Matthäus kann den alten Levi gar nicht ausstehen, er mag seinen Namen nicht auf die Lippen nehmen. Schon Bengel bemerkt: „Es ist leicht zu denken, daß Matthäus kein Gefallen fand an dem Namen, den er als Zöllner geführt hatte.“ Die beiden anderen Evangelisten waren natürlich in diesem Punkte nicht so zartfühlend: bei ihnen überwog das geschichtliche Interesse, die persönliche Identität des nachmaligen Matthäus mit dem früheren Levi festzustellen, weshalb auch Marcus (2, 14) wegen der Häufigkeit des Namens Levi noch den Namen des Vaters hinzufügt. Marcus und Lucas setzen daher an die Stelle des Namens Matthäus bei seiner ersten

Erwähnung den ursprünglichen Namen Levi. Erst im Apostelverzeichniß haben Beide den Namen Matthäus, während ein Levi in demselben fehlt. (Marc. 3, 18; Luc. 6, 15; Apostelgesch. 1, 13.) —

Diese Thatsache zeigt auch, daß Matthäus zuerst geschrieben hat. — Marcus und Lucas konnten nur dann den erst Levi Genannten ohne Weiteres nachher Matthäus nennen, wenn sie überzeugt waren, daß ihre ersten Leser, aus der Vergleichung des Evangeliums, an das sie ergänzend anschlossen, die Identität des Levi und Matthäus erkannt hatten. Wie Johannes die drei ersten Evangelien voraussetzt, so stellten auch Marcus und Lucas ihr Evangelium nicht in unbedingter Selbständigkeit neben das des Matthäus; sie hatten vielmehr neben ihrem besonderen Zweck zugleich die Absicht, in Bezug auf das Einzelne dem Matthäus ergänzend zur Seite zu treten, eine Reihe von Beiträgen und nähere Bestimmungen zu seinen Erzählungen zu geben. „Das ist der eigentliche Schlüssel zu der wirklichen Uebereinstimmung der drei ersten Evangelien. Wiederholung des Uebereinstimmenden ist die kürzeste und populärste Form, um Nachträge und nähere Bestimmungen als solche kenntlich zu machen. Diese Form ist schon im A. T. vielfach angewandt worden, z. B. in den Büchern Mosis, wenn schon früher Behandeltes von einer anderen Seite in Betracht gezogen wird, und in den Büchern der Chronik im Verhältniß zu den Büchern der Könige. Haben Marcus und Lucas das Evangelium des Matthäus zu Grunde gelegt, so fällt dies Evangelium jedenfalls in die Zeit der Blüthe des Apostolats. Denn Marcus und Lucas haben sicher vor dem Tode des Petrus geschrieben. In Bezug auf Marcus sagt dies die alte Ueberlieferung ausdrücklich, nach der das Evangelium unter Mitwirkung des Petrus geschrieben sein soll. Lucas bricht in der Apostelgeschichte, der Fortsetzung des Evangeliums, bei der Gefangenschaft des Paulus in Rom ab und genügt nicht der gespannten Erwartung des Lesers auf das Ende der Sache. Es ist wahrscheinlich, daß die Thatsachen noch nicht weiter gediehen waren, und daß Lucas selbst zugleich mit Paulus seine irdische Laufbahn schloß." (Vgl. „Das Evangelium des heiligen Matthäus und die moderne Kritik" in der Evangelischen Kirchenzeitung, 1865, Nr. 29 ff., S. 337 ff.) —

Ueber Marcus und Lucas können wir uns kürzer fassen, da ihre Evangelien weniger Gegenstand des Angriffs geworden sind, ja das Marcus-Evangelium von der neueren Kritik mehrfach zu der Würde eines Urevangeliums erhoben worden ist. Aber auch für ihre Aechtheit lassen sich entscheidende Gründe geltend machen. Das Evangelium Marci soll nach den Zeugnissen der Kirchenväter unter Mitwirkung des Petrus entstanden sein, weshalb schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts Justin der Märtyrer dies Evangelium unter dem Namen der Denkwürdigkeiten des Petrus anführt: die Stelle Marc. 3, 16, die nur bei Marcus vorkommt, führt er als in den „Denkwürdigkeiten des Petrus" enthalten an. Damit steht die Stellung im Einklange, welche Petrus in diesem Evangelium einnimmt. Schon Bengel bemerkt: „Marcus schreibt in solcher Weise und Fülle von Petrus, daß die Annahme nahe liegt, er habe aus seinem Munde geschrieben." (Vgl. 11, 21; 13, 3; 14, 37; 16, 7 u. a.) Während Petrus in diesen Stellen bei Marcus hervortritt, fehlt bei ihm das herrliche Lob, das Christus Matth. 16, 17—19 dem Apostel ertheilt. Dies mitzutheilen überließ die Bescheidenheit

des Petrus Anderen. Diese Thatsache und die andere, daß im Evangelium Marci, ebenso wie im Matthäus und Lucas, der Name des Apostels nicht genannt wird, der dem Knechte des hohen Priesters das Ohr abhieb (er findet sich erst bei dem lange nach des Petrus Tode schreibenden Johannes) zeigt, daß das Evangelium noch bei Lebzeiten des Petrus und unter dessen Augen geschrieben wurde. Als Ort der Abfassung bezeichnet das kirchliche Alterthum Rom. Damit stimmen die lateinischen Ausdrücke des Evangeliums überein, wie wir sie in solcher Fülle nirgends im N. T. finden, und ebenso daß 15, 21 Simon von Cyrene als Vater des Rufus bezeichnet wird, der den ersten Lesern des Evangeliums bekannt sein mußte: Rufus war nach Röm. 16, 13 ein Römer. Wenn Marcus zunächst die Römer im Auge hatte, so erklärt sich auch die Hervorhebung der Thaten Jesu und seine Kargheit in Mittheilung der Reden.*) —

Das Evangelium des Lucas soll nach der kirchlichen Ueberlieferung unter dem Einflusse des Paulus geschrieben sein. Damit stimmt der Charakter des Evangeliums vollkommen überein. Mit den Paulinischen Briefen bietet die Sprache die mannigfachsten Uebereinstimmungen dar, mit ihnen stimmt die Erzählung von der Einsetzung des heiligen Abendmahles überein, im Geiste des Heidenapostels führt der Evangelist das Geschlecht Christi bis auf Adam zurück, während Matthäus bei Abraham, dem Stammvater des jüdischen Volkes, stehen bleibt, erzählt er die Auswahl der 70 Jünger, deren Zahl, übereinstimmend mit der der Völker (1 Mosis, Cap. 10) auf den universellen Charakter der christlichen Kirche hinweist, berichtet er mit besonderer Vorliebe die Thatsachen und Gleichnisse, in denen sich die Liebe Christi zu den verlorenen Sündern kundgiebt, wie der verlorene Sohn, der Pharisäer und Zöllner, die Sünderin in des Pharisäers Hause, der Schächer am Kreuze u. dgl. „Der Paulinische Charakter des Evangeliums" — sagt Holtzmann — „ist eine von der inneren Kritik anerkannte Thatsache." —

Daß auch beim Johannes-Evangelium in allen wesentlichen Punkten der innere Charakter mit der kirchlichen Tradition Hand in Hand geht und ihr zur Bestätigung dient, ist besonders in den Schlußabhandlungen von Hengstenberg's Commentar eingehend nachgewiesen. In einem wichtigen Punkte muß dies jetzt auch die destructive Kritik, durch die Gewalt der Thatsachen überwunden, anerkennen. „Als jetzt ziemlich allgemein zugegeben" — sagt Holtzmann — „darf die Thesis betrachtet werden, daß das vierte Evangelium alle Synoptiker, namentlich aber auch den Marcus, voraussetze." — Auf die Angriffe der inneren Kritik, die besonders Strauß gegen das Johannes-Evangelium richtet, geht Hengstenberg in dem Vorwort der Evangelischen Kirchenzeitung (Januar 1865, S. 48 f.) näher ein. Er sagt unter

---

*) Wie unsicher und widersprechend aber die negativen Kritiker oft in ihren innern Gründen für oder wider die Aechtheit der Evangelien sind, dafür beiläufig nur ein schlagendes Beispiel: Während Schenkel ein Merkmal höheren Alters im Marcus-Evangelium darin sieht, daß dasselbe die Wundererzählungen weniger ins Wunderbare steigere, erkennt Strauß ein Merkmal seiner späteren Abfassung darin, daß es die Wundererzählungen möglichst ins Wunderbare zu steigern suche. Wer von Beiden hat nun Recht mit seiner Behauptung, wie mit seiner Beobachtung, Schenkel oder Strauß? Denn beide Kritiker bringen für ihre Behauptung „schlagende" Belege! —

Anderem: Die Beweise, aus denen Strauß folgern will, daß der Verfasser des vierten Evangeliums nicht im Lande und seinen Einrichtungen Bescheid wisse, sind gar wenig zahlreich. „Bethanien am Jordan“ (1, 28) ist eine falsche Lesart einzelner, von unwissenden Abschreibern verunstalteten Handschriften statt Bethabara; ebenso auch der Cedernbach statt Kidronbach (18, 1). „Die fabelhafte Beschreibung des Teiches Bethesda“ verdankt ihre Entstehung nur der exegetischen Unfähigkeit; der Teich bietet keine Erscheinungen dar, die nicht bis auf den heutigen Tag auch anderswo gefunden werden. Ein öffentliches Blatt berichtete kürzlich: „Chemiker, welche das Wasser in dem Wallisischen Bade Saxon zu gewissen Stunden untersuchten, fanden nicht die Spur einer besonderen Substanz darin. Aber zwei- oder dreimal des Tages beginnt das Wasser unter starker Blasen- und Schaumentwickelung zu sprudeln und zu kochen, und unmittelbar darauf ist es mit Jod in der stärksten Weise gesättigt.“ Darin würde der Apostel nicht minder die Wirkung eines Engels erkennen, wie in dem Teiche Bethesda. Doch Strauß selbst gesteht zu, daß sich über diese Punkte streiten lasse. Nur ein einziger Punkt soll unbestreitbar sein, „der Hohepriester jenes Jahres“ (11, 49. 51; 18, 13.). „Der unbefangene Sinn“ — meint er — „wird hier als die Vorstellung des Evangelisten die finden, daß das Amt des Hohenpriesters jährlich gewechselt habe.“ Die Bezeichnung des Kaiphas aber als des Hohenpriesters jenes Jahres enthält, weit entfernt, den Zeitverhältnissen zu widersprechen, vielmehr eine feine Beziehung auf ein eigenthümliches Zeitverhältniß, das nicht ausdrücklich berichtet, sondern nur vorausgesetzt wird, in der Weise eines Zeitgenossen. Die römische Politik war darauf bedacht, daß unter dem damals schon von nationalem Schwindel ergriffenen Volke keine einzelne hohenpriesterliche Persönlichkeit tiefe Wurzel fasse. Josephus (Arch. 18, 2. 2) bezeugt ausdrücklich den häufigen Wechsel des Hohenpriesterthums in jenen Zeiten. Von besonderer Bedeutung ist, daß nach Josephus mehrere Hohepriester und namentlich die unmittelbaren Vorgänger des Kaiphas die Würde nur gerade ein Jahr verwaltet hatten. Wenn auch Kaiphas durch mehrere Jahre im Besitze des Hohenpriesterthums verblieb, so war man doch in jedem Jahre auf einen Wechsel gefaßt, und es lag dem Apostel nahe, es hervorzuheben, daß Kaiphas gerade in jenem Jahre Hoherpriester war. —

Andererseits bietet aber das Evangelium Johannis die mannigfachsten positiven Beweise ächter Geschichtlichkeit und der Abfassung durch einen Augenzeugen und Apostel, welche die Niederlage jener destructiven Kritik vollenden. Von großer Bedeutung ist die auch von Strauß zugestandene Thatsache, daß der Verfasser ganz im Alten Testamente lebt und zwar im Grundtexte desselben, dessen griechische Uebersetzung er für seine Leser beifügt. (1, 38. 41. 42; 4, 25; 20, 16.) Das führt uns auf einen gebornen Palästinenser, der von Kind an die heilige Schrift kannte und auch im fremden Lande die Liebe zu seiner Muttersprache bewahrt hatte. Daß auch ein Nichtjude im 2. Jahrhundert sich bewogen fühlen und in der Lage sein konnte, sich eine solche Bekanntschaft zu erwerben, wie Strauß behauptet, ist eine abstracte Möglichkeit, die durch kein einziges gesichertes Beispiel auch nur zur Wahrscheinlichkeit erhoben werden kann. —

Der Verfasser zeigt ferner eine chronologische Genauigkeit, wie wir sie nur in Werken ächt geschichtlichen Charakters vorfinden, und zwar also,

daß er sie mehr verbirgt, als zur Schau trägt, und daß sie bei ihm ganz von selbst aus der Augenzeugenschaft hervorwächst. Nach ächt israelitischer Weise wird der ganze geschichtliche Stoff unter die vier Paschas vertheilt, welche in die Zeit des öffentlichen Lebens Jesu fielen, das erste in 2, 13; das zweite in 5, 1; das dritte in 6, 4. Bei den Anfängen Jesu in Galiläa und Peräa (1, 19—2, 11) ist die Erzählung bis auf den Tag genau. Wir haben hier eine Siebenzahl von Tagen, an dem ersten das Zeugniß des Täufers von Christo am Tage vor der Taufe, am zweiten das Zeugniß des Täufers nach der Taufe, am dritten das dritte Zeugniß des Täufers und die ersten Berufungen, dann die Ereignisse des vierten Tages, am siebenten Tage nach den beiden Reisetagen der Anfang der Zeichen, welchen Jesus zu Kana in Galiläa machte. — Bei Ereignissen, die für ihn durchgreifende Bedeutung hatten, giebt der Evangelist sogar die Stunde an. Es war um die zehnte Stunde, als die beiden ersten Jünger, unter ihnen Johannes selbst, zu Christo kamen (1, 39). Um die sechste Stunde traf Jesus nach 4, 6 mit der Samariterin zusammen; es war das seine erste Erweisung als Heiland der Welt. Um die sechste Stunde des Rüsttages war es, als Pilatus sich auf den Richtstuhl setzte, um das Urtheil zu sprechen, das die Versöhnung der Welt und den Untergang Jerusalem's zur Folge hatte. —

Hand in Hand mit der chronologischen Genauigkeit geht die Sorgfalt in Bezeichnung der Oertlichkeit. Johannes taufte nach 3, 23 „zu Aenon nahe bei Salim, denn es war viel Wassers daselbst"; man hat die Localität in dem wasserarmen Südlande Judäa's am Saume der arabischen Wüste jetzt wieder aufgefunden. Nach 4, 5 f. „kam Jesus zu einer Stadt Samaria's, genannt Sychar, nahe bei dem Felde, welches Jacob seinem Sohne Joseph gab; es war aber dort der Quell Jacob's". Dieser Jacobsbrunnen ist noch bis auf den heutigen Tag vorhanden. Nach 10, 23 wandelte Jesus im Heiligthum in der Halle Salomo's. Dieser Halle, welche die chaldäische Zerstörung überdauert hatte, wird auch von Josephus gedacht. 8, 20 heißt es: „Diese Worte redete er in dem Schatzhause, da er lehrte im Tempel." Die Rede Jesu steht in keiner Beziehung zu der Localität. Nur einem Augenzeugen konnte sich das Gedächtniß der Begebenheit an die an und für sich indifferente Oertlichkeit knüpfen. Nach 11, 54 wandelte Jesus nicht mehr öffentlich unter den Juden, sondern er ging von dort in die Gegend der Wüste zu einer Stadt, genannt Ephraim. Käme das obscure Städtlein nicht wie durch Zufall auch bei Josephus vor (vom jüd. Kriege 4, 9. 9), so würde übelwollende Dreistigkeit mit der Behauptung zufahren, der Evangelist habe den Namen des Stammes zu dem einer Stadt gemacht. Die Lage stimmt vortrefflich. Die Genauigkeit in der Ortsbezeichnung tritt uns auch entgegen 18, 1; die Bezeichnung des Kidron als „Winterbach" stimmt genau mit seiner natürlichen Beschaffenheit überein. Ebenso 19, 13 bezeichnet Johannes die Oertlichkeit mit dem griechischen und hebräischen oder aramäischen Namen. Diese Namen sind nach ihrer Bedeutung völlig passend. Alles steht zudem in Einklang mit Josephus, nach dem der Richtstuhl der Procuratoren unter freiem Himmel stand, und zwar wenn der Procurator nach Jerusalem kam, vor seiner Wohnung, der alten Königsburg des Herodes, hier identisch mit dem Prätorium. —

Auch bewegt sich der Evangelist überall mit Sicherheit auf dem jüdischen Terrain in dem Zeitalter Jesu. Ueberall tritt uns entgegen,

daß die Verhältnisse dieser Zeit ihm genau bekannt sind (vgl. die sechs steinernen Wasserkrüge bei der Hochzeit zu Kana). Ebenso weiß der Evangelist, daß der achte Tag des Festes vor den übrigen ausgezeichnet war, wie der erste (7, 37); die Rede Jesu steht in Beziehung auf den dem Laubhüttenfeste eigenthümlichen Gebrauch des Wassergießens. Wie genau seine Kenntniß jüdischer Sitten ist, auch solcher, die mit dem Untergange des Tempels ein Ende nehmen mußten, zeigt 11, 55; die Reinigung vor dem Pascha ist ein ziemlich abgelegener Ritus. Sie ist zwar in dem Geiste des Gesetzes begründet und es finden sich für sie mehrfache Analogien darin, sie wird aber in ihm ausdrücklich nirgends vorgeschrieben. Wenn 4, 1—3 gesagt wird, Jesus habe, von den Pharisäern bedroht, Judäa verlassen und sich nach Galiläa gezogen, so wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, daß in Galiläa die Pharisäer geringeren Einfluß hatten, als in Judäa. So andeutend konnte nur ein Solcher schreiben, dem die Anschauung der Verhältnisse von selbst beiwohnte und der sie sich nicht erst durch Studium erworben hatte. Dasselbe gilt von 18, 3; „die Schar" kann nach dem Sprachgebrauch des N. T. nur die römische Cohorte sein, und zwar die bestimmte, die damals während des Festes im Tempel stationirt war. Den Commentar giebt uns Josephus. Nach ihm wurde in jenen Zeiten während des Paschafestes der Tempel stets von einer römischen Cohorte besetzt, „um die Neuerungen zu dämpfen, wenn solche sich ereignen sollten". —

Das Evangelium giebt überall die Thatsachen in den schärfsten Umrissen. Die Erzählung von dem Blindgebornen Cap. 9 ist so individuell, so anschaulich, so natürlich, daß jeder Unbefangene den Eindruck erhält, so ist die Sache geschehen und nicht anders. Die auftretenden Personen haben überall Lebenswahrheit: man denke nur an die Pharisäer, Kaiphas, Hannas, Petrus und Judas, die Samariterin, den Blindgebornen, Maria, Martha, Pilatus. Was Philo von Pilatus sagt, daß er Geschenke genommen, sich Mißhandlungen erlaubt habe, Mordthaten ohne Urtheil und Recht begangen und vielfach eine grausame Härte bewiesen, giebt uns den Schlüssel zu dem bei Johannes berichteten Verfahren des Pilatus in der Sache Jesu. Seine sonstige von Philo bezeugte Energie war in der Hauptsache gebrochen durch das Bewußtsein seiner früheren Verschuldungen, das ihm nicht erlaubte, mit den Juden die Sache aufs Aeußerste kommen zu lassen, und konnte sich nur noch in einem beschränkten Spielraum äußern, wie in der Hartnäckigkeit, mit der er stets die Versuche erneuert, die Juden für Jesum günstiger zu stimmen, und in seinem Worte: „Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben!" — Auch dadurch erweist sich Johannes als einen Augenzeugen, daß seine Erzählung nicht selten in das kleinste Detail herabgeht. Wir erinnern nur an das rechte Ohr und den Namen des Knechtes Malchus 18, 10; wo auch Renan sich dem Eindrucke der Wahrheit nicht entziehen konnte. Das Detail ist hier von um so größerer Bedeutung, da es im Einklange steht mit 18, 16 f., wonach der Evangelist in dem Hause des Hohenpriesters aus- und einging, der Knecht also für ihn ein persönliches Interesse hatte. —

Das 21. Cap. des Evangeliums Johannis giebt sich, wie Beyschlag ausführt (Die Auferstehung Christi und ihre neueste Bestreitung, 1865, S. 36 f.), nachdem der Verfasser 20, 30 f. einen förmlichen Schluß gemacht hat, als einen Anhang zu erkennen, in welchem eine Mehrzahl von Personen

über den Verfasser der vorstehenden Schrift Etwas nachträglich berichtet (21, 24). Derselbe enthält die Geschichte jener Erscheinung des Auferstandenen beim Fischzuge der Jünger im See Genezareth, und diese Geschichte läuft aus in ein Wort Jesu über den Apostel Johannes, das dahin mißverstanden werden konnte, als werde derselbe nicht sterben. Da nämlich Jesus dem Petrus seinen einstigen Märtyrertod weissagt und Petrus dabei nach dem Schicksal des Johannes fragt, antwortet Jesus: „So ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an; folge du mir nach.“ „Da“ — heißt es — „ging eine Rede aus unter den Brüdern: dieser Jünger stirbt nicht. Und Jesus sprach nicht zu ihm: er stirbt nicht, sondern: so ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an?“ (V. 21 ff.) Offenbar also eine Berichtigung der unter den Christen verbreiteten Erwartung, Johannes werde nicht sterben. Wir fragen: wann konnte in der Kirche das Bedürfniß einer solchen Berichtigung sich geltend machen? Unstreitig allein unmittelbar nach dem Tode des Johannes: fünfzig Jahre später zu der Zeit, da Strauß das vierte Evangelium abgefaßt sein läßt, konnte der Tod des Apostels Niemanden mehr befremden, mußte die Sage, er werde nicht sterben, schon längst verklungen sein. So bezeugt dieses 21. Cap., daß beim Tode des Johannes sein Evangelium schon vorhanden gewesen sein muß, und wir erkennen in denen, die V. 24 sagen: „Dies ist der Jünger, der von diesen Dingen zeugt und dies geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugniß wahrhaftig ist“, die nächsten Freunde des Apostels, welche der über den Tod desselben betroffenen Gemeinde — ohne Zweifel aus seiner eigenen Mittheilung — die Umstände berichten, die zu jener unbegründeten Erwartung Anlaß gegeben. Läßt sich ein vollkommneres und unverdächtigeres Zeugniß für die Aechtheit des vierten Evangeliums denken? Und in einer Note, die Beyschlag hinzufügt, bemerkt er gegen Strauß (S. 37): „Die Art und Weise, wie Strauß (S. 63 f.) dieses Zeugniß abfertigt, ist für die Unbefangenheit seiner Kritik besonders instructiv. Der Hauptpunkt, auf den es ankommt, ist einfach todtgeschwiegen.“ —

Daher urtheilt Düsterdieck in seinen „Apologetischen Beiträgen“ über den Werth unseres Evangeliums mit Recht (S. 23 f.): „Insbesondere dürfen wir das Johanneische Evangelium als die wichtigste Schrift im Neuen Testamente betrachten. Hier haben wir den zuverlässigsten Bericht des Jüngers, „welchen der Herr lieb hatte.“ Vor allen andern Aposteln stand Johannes dem Herrn persönlich nahe. Dieser vertraute Jünger war in seiner eigensten geistigen Verfassung dem Herrn selbst, wenn ich so sagen darf, am meisten wahlverwandt. Er hatte schon von Natur den klarsten Sinn und das empfänglichste Gemüth, um die wundervolle Selbstoffenbarung des Herrn in seinen Werken und in seinen Worten zu erfassen. Und was so der Apostel selbst gesehen, gehört und erlebt hat (1 Joh. 1, 1; Joh. 1, 14), das hat er uns in einer evangelischen Schrift bezeugt, deren tiefsinnige Wahrheit, beseligende Kraft und heilige Schönheit sich für die Christenheit aller Zeiten als die Signatur eines nicht blos menschlichen Werkes erprobt hat. — Auch für die strengste historisch-kritische Wissenschaft steht es fest, daß unser viertes Evangelium und der erste von den drei Briefen, welche im kirchlichen Kanon den Namen des Johannes tragen, von der Hand des Apostels geschrieben sind. Die heute noch entgegenstehenden kritischen Ansichten ruhen nicht auf unbefan-

gener Geschichtsforschung, sondern auf philosophischen Voraussetzungen, welche den christlichen Grundanschauungen widerstreiten." —

Wir können nicht umhin, auch die trefflichen Worte Tischendorf's hier anzuführen, die er zum Schluß seiner vorhin erwähnten Schrift gegen die moderne ungläubige Kritik richtet (S. 68 ff.): „Wir können es nur willkommen heißen, daß durch den radicalen Charakter der beiden berühmtesten modernen Biographen Jesu, des Tübinger Luftbildners (Strauß) und des Pariser Zerrbildners (Renan), die Gegensätze einer gläubigen und einer ungläubigen Stellung zu den Evangelien und zum Herrn selbst allenthalben geklärt worden sind. Nur die Klarheit führt zur Entscheidung. Noch nie hat mit den Theologen auch die christliche Gemeinde, auch die gebildete Welt so angelegentlich darnach gefragt: Wie steht's denn nun im Grunde um unsern evangelischen Glauben an den Herrn? Es ist Nichts leichter, als diejenigen, die nicht selbst im Stande sind, diese größte Frage der Christenheit wissenschaftlich zu ergründen, über die Wahrheit zu täuschen, sogar unter dem Scheine gelehrter aufrichtiger Forschung. Und so kommt es, daß Viele, die, gemäß dem Charakter eines intelligenten Jahrhunderts, der ehrlichen gründlichen Forschung auch da allen Raum gönnen, wo vordem nur der Glaube, oft genug der blinde Glaube geherrscht, zu der Meinung gebracht worden sind, wissenschaftlich genommen stehe es schlecht, stehe es verzweifelt um das evangelische Leben Jesu. Dabei hat kaum Etwas einen blendenderen Schein angenommen, als die Behauptung, daß die früheste Geschichte der christlichen Kirche gegen die Aechtheit unserer Evangelien, besonders gegen die des Johanneischen Evangeliums, aus welchem die gottmenschliche Erscheinung des Welterlösers weit klarer, als aus den synoptischen hervorleuchtet, ein schlagendes Zeugniß ablege. Die vollste Ueberzeugung vom Gegentheil hat uns diese Schrift eingegeben. Bei Gelehrten so gut, wie bei Ungelehrten Zweifel darüber erweckt, Vielen sogar die Verneinung vermittelt zu haben, das gehört dem skeptischen Geiste, der in den letzten hundert Jahren zur Herrschaft gelangt ist, als eine unleugbare Errungenschaft an. Dennoch giebt es in der gesammten Literatur des Alterthums wenig Beispiele von einer so großartigen historischen Beglaubigung, wie sie unsere vier Evangelien, fragen wir aufrichtig darnach, in der That besitzen. — Gegen den Unglauben, wie er wurzelt in der modernen Frivolität, in jener fleischgebornen Emancipation der Geister, die sich nicht mehr vom Geiste Gottes mögen strafen lassen, hat die Wissenschaft keine Waffen. Eben dieser Unglaube hat sich in Renan's Buch verkörpert; darin liegt seine Kraft, sein Erfolg; es bedarf keiner gelehrten Aufklärung darüber; die schillernden Kleiderlappen, die es von der Wissenschaft geborgt, schlottern allzudurchsichtig um nackte Gebeine. Ganz anders verhält sich's mit den gelehrten Beweisführungen gegen das Leben Jesu, mit den historischen Angriffen auf die Ursprünglichkeit der evangelischen Quellen. Hiergegen gilt es auf Grund strenger wissenschaftlicher Forschungen mit aller Entschiedenheit zu protestiren. Der Wahrheit gehört der Sieg von Gott und Rechts wegen. Nur schwächlicher Kleinglaube könnte in den Erfolgen unehrlicher Waffen, wie sie die Gegenwart aufzuweisen hat, die heilige Sache der Wahrheit gefährdet sehen. Aber wer im Dienste dieser siegsgewissen Wahrheit steht, hat es zu beweisen nach seinem besten Wissen und Gewissen." —

So sprechen wir denn zum Schluß die in dem Bisherigen begründete

Ueberzeugung und zuversichtliche Hoffnung aus, daß alle gegen unsere vier kanonischen Evangelien gerichteten Angriffe der negativen Kritik nicht im Stande sein werden, diese mächtigen Bollwerke der evangelischen Geschichte in Schutt und Asche zu begraben; daß dieselben vielmehr auch aus dieser neuesten Krisis nicht blos für die Wissenschaft, sondern ebenso für die christliche Gemeinde wie ein Phönix neu verjüngt aus diesem Läuterungsfeuer der Kritik hervorgehen und auch fernerhin als die vier Ströme des Paradieses ihre Lebenskraft bewähren werden, indem die Christenheit immer von Neuem aus ihnen das lebendige Wasser des ewigen Lebens schöpfen wird. — Selbst ehrliche Kritiker der negativen Richtung können nicht anders, als hierin der Wahrheit die Ehre zu geben und den unendlich hohen Werth der heiligen Schrift überhaupt, also auch der Evangelien, die wahrlich nicht die letzte Stelle in dieser Sammlung heiliger Offenbarungsurkunden einehmen, offen zu bekennen; wie Reville, einer der Stimmführer der rationalistischen Opposition in Frankreich es thut, indem er einen Artikel in der Revue des deux mondes vom Jahre 1864 mit folgen Worten schließt: „Mögen die frommen Freunde der Bibel sich beruhigen: die Kritik kann die gangbaren Vorstellungen über den theologischen Gehalt des heiligen Buches gar sehr umgestalten, aber sie vermag ihm Nichts zu nehmen von seinem wahren religiösen und moralischen Werthe. Eines Tages wurde in einer Versammlung ernster Männer die Frage aufgeworfen, welches Buch ein zu ewigem Gefängniß verurtheilter Mensch zu wählen hätte, dem nur ein einziges in seine Zelle mitzunehmen gestattet wäre. Es waren dort Katholiken, Protestanten, Philosophen und selbst Materialisten. Alle stimmten darin überein, daß die Wahl nur auf die Bibel fallen könne. Siehe da, eine Huldigung, welche mehr gilt, als alle dogmatischen Beweisführungen, und wenn man recht darüber nachdenkt, so sagt sie Alles." —

Sechster Vortrag.

Die Wunder Jesu.

Inhalt: Einleitung. (S. 223 f.) 1. Begriff des Wunders. (S. 224 f.) 2. Thatsächlichkeit der Wunder Jesu. (S. 225—228.) 3. Die Möglichkeit der Wunder, geleugnet von Materialisten. Grundsätze ihrer Hauptvertreter Feuerbach, Vogt, Moleschott, Büchner, Virchow. Prüfung derselben und Gegengründe. Praktische Consequenzen. Michelet's Bibel der Menschheit. (S. 229—246.) 4. Die Möglichkeit der Wunder, ebenfalls geleugnet von Pantheisten. Ihre Grundsätze. Spinoza, Schelling, Hegel, Strauß — ihre Hauptvertreter. Widerlegung. Praktische Consequenzen. Innere Widersprüche des Pantheismus. Apotheose des Todes. (S. 246—249.) 5. Die modernen Naturwissenschaften nach ihrer materialistischen oder pantheistischen Richtung. Hypothese Darwin's und seiner Anhänger. Urtheile von Bronn, Köper, Guizot. Prüfung derselben und Gegengründe. Die generatio aequivoca, widerlegt durch die Untersuchungen Pasteur's. Urtheil Johannes Müller's. (S. 249—260.) 6. Die Möglichkeit der Wunder, allein begreiflich auf dem Standpunkt des speculativen Theismus. Unterschied desselben vom mechanischen Theismus oder Deismus. Bedeutung der Wunder für die Geschichte der Offenbarung. (S. 260—265.) — Schluß.

H. A.! Heute gestatten Sie mir wohl, Ihnen eine kurze Erörterung über die Wunder Jesu mit besonderer Rücksicht auf die modernen Angriffe zu geben, welche von Seiten der materialistischen und pantheistischen Weltanschauung gegen das Wunder überhaupt gerichtet werden. Die moderne Weltanschauung hat sich dieser Frage in einer Weise bemächtigt und glaubt in Betreff derselben zu einem so sichern, vernichtenden Resultate gekommen zu sein, daß sie mit siegesgewisser Zuversicht nicht blos die Wunder als unbegreiflich aus ihrer Gedankensphäre verwiesen, sondern mit frivolem Spott selbst den Bann der Lächerlichkeit auf diese Frage gelegt hat. Gewöhnlich hört man gerade in so genannten wissenschaftlich gebildeten Kreisen heutzutage über das Wunder mit dem einfachen Axiom hinweggehen: Wunder sind unmöglich! Nach den Errungenschaften der modernen Culturentwickelung, insbesondere nach den Fortschritten in der Philosophie und den Naturwissenschaften glaubt man das Wunder gründlich beseitigt zu haben, so daß man in gebildeter Gesellschaft vielfach Anstand nimmt, diesen Gegenstand überhaupt aufs Tapet zu bringen. Da wir nun in dieser Frage durchaus nicht auf der Höhe der modernen Bildung stehen, vielmehr als evangelische Christen die christliche Weltanschauung und damit auch das Wunder aus voller Ueberzeugung annehmen und jene vermeintliche Höhe der modernen Culturentwickelung für eine gefährliche Täuschung halten, so wird vor Allem nöthig sein, daß wir uns in dieser

Frage mit den Gegnern auseinander setzen. Sonst könnte man uns leicht den Vorwurf machen, daß wir, sei es aus Trägheit oder Beschränktheit, die Fortschritte und Errungenschaften der modernen Bildung und Wissenschaft ignoriren und noch immer hartnäckig auf dem längst überwundenen, veralteten Standpunkte des christlichen Glaubens nach hergebrachter Gewohnheit verharren. — Die früheren Vorträge aber haben uns schon andeutungsweise gegezeigt, von welcher Wichtigkeit diese Frage für unsere gesammte Weltanschauung ist; denn wir haben bei Strauß, Renan und Schenkel in gleicher Weise gesehen, daß gerade die theilweise oder völlige Leugnung des Wunders die dogmatische Voraussetzung ist, von der sie in ihrer Behandlung des Lebens Jesu ausgehen und worauf sie ihre Auffassung desselben als auf ein scheinbar unumstößliches Fundament gründen. Deshalb rechtfertigt es sich wohl zur Genüge, daß wir diese Frage jetzt zum Gegenstande eingehender Prüfung machen und unbefangen nach folgenden Gesichtspunkten untersuchen wollen: Wir sprechen zunächst über den Begriff des Wunders und stellen die Thatsächlichkeit der Wunder Jesu fest. Dann gehen wir auf die Möglichkeit der Wunder über, die besonders von den modernen Materialisten und Pantheisten geleugnet wird, lernen ihre Gründe kennen und versuchen sie durch Gegengründe zu entkräften; ebenso prüfen wir die Angriffe, welche insbesondere von den modernen Naturwissenschaften gegen die Wunder gerichtet werden. Ferner zeigen wir, daß die Möglichkeit der Wunder allein auf dem Standpunkte des speculativen Theismus begreiflich ist und beachten zum Schluß noch die Bedeutung, welche die Wunder für die Geschichte der Offenbarung Gottes haben. —

1. Fragen wir zuerst nach dem Wesen und Begriff des Wunders, so müssen wir sagen: Wunder sind im Allgemeinen Ereignisse, die sich nicht aus dem natürlichen Zusammenhang und Verlauf der Dinge erklären, also ein besonderes, unmittelbares Eingreifen und Einwirken Gottes in den Weltlauf bekunden. Die Wunder sind nach der heiligen Schrift Thaten Gottes selbst, deren Ursachen lediglich auf eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes zurückzuführen sind. Nicodemus sagt darum zu Jesu (Joh. 3, 2): „Meister, wir wissen, daß du bist ein Lehrer von Gott gekommen; denn Niemand kann die Zeichen thun, die du thust, es sei denn Gott mit ihm." Aus diesem Grunde werden Jesu Wunder so oft „Kräfte" genannt, weil sie gewirkt sind durch Gottes Allmachtskräfte, als ein Ausfluß seines göttlichen Lebens. Denn „wie der Vater hat das Leben in sich selber, also hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in sich selber." (Joh. 5, 26.) Die Wunder sind Zeugnisse dieses göttlichen Lebens. Aber sie sind nicht blos Acte der göttlichen Allmacht, sondern ebenso auch der göttlichen Weisheit und Liebe. Die Wunder Jesu sind Zeugnisse davon, daß in seiner Person die ewige göttliche Lebensquelle geoffenbart ist; sie sind vor Allem Bethätigungen seines Heilandsberufes. War er der Weltheiland, so durfte er nicht blos vom Heile reden, sondern er mußte sich auch als Heiland bethätigen, als „Prophet, mächtig von Thaten und Worten" (Luc. 24, 19), wie ihn die beiden Emmausjünger nennen; er mußte heilen, wo zu heilen war. Ist er ein Heiland für die Sünder und befreit er sie von der Sünde, so muß er sie auch von den Folgen der Sünde befreien können. Es kann vor ihm auch in dem Gebiet

des natürlichen Lebens die Unnatur, Krankheit und Tod, als Folge der Sünde nicht länger herrschen. So offenbaren die Wunder Jesu theils seine barmherzige, herablassende und helfende Heilandsliebe gegenüber der Noth und dem Elend der Menschen (dahin gehören die Krankenheilungen); theils offenbaren sie die Macht des Reiches Gottes, als das Reich des Geistes über die Natur, ihre Störungen und die feindlichen Weltmächte (dahin rechnen wir die Stillung des Sturms, die Austreibung der Dämonen und die Todtenerweckungen); theils die Herrlichkeit des Reiches Gottes als das Reich des Friedens und der Freude im heiligen Geist zur Beseligung für seine Glieder (so bei den wunderbaren Speisungen und Fischzügen); ein Mal aber auch an den Ungläubigen zum Gericht in der Verfluchung des Feigenbaums. — Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Wunder alle mehr oder weniger auch eine symbolische Seite haben; sie sind gleichsam verkörperte Lehrreden und haben, wie Augustinus treffend sagt, ihre Sprache, wenn wir sie nur verstehen. Jene Verdorrung des Feigenbaums z. B. ist eine beredte Zeichensprache von dem nahe bevorstehenden Gericht über das äußerlich in dem Blätterschmuck scheinheiliger Gerechtigkeit prangende Volk Israel. Das Wandeln des Herrn auf dem Meere hat außerdem daß der Herr seine Herrschermacht über die Natur offenbart, auch noch den tiefen Sinn: „Er geht festen Trittes und Schrittes einher, wo Alle sinken; aber wer an ihn glaubt, lernt mit ihm wandeln und feste Schritte thun unter allen versuchlichen Lagen des Lebens; er versinkt nicht im Trübsals-Wasser. Ein heiliger Mensch ist, wer geistiger Weise auf dem Wasser der Welt wandelt und nicht sinkt." (Viedebantt, Leben Jesu, S. 30 f.) Jesus beschwichtigt den Sturm auf dem See Genezareth und schilt zuvor den Kleinglauben der Jünger „uns zur Ermuthigung, daß wir den Untergang des Schiffes nicht fürchten sollen, welches hinüberfährt von dem Diesseits- nach dem Jenseits-Lande, wie sehr es auch von dem Winde des Geistes dieser Welt bedroht werden möge. Die Kirche, das Schiff, auf welchem Jesus der Steuermann, sein Wort der Kompaß, der heilige Geist der treibende Wind ist, kann nicht untergehen.

Wenn schlimme Wetter wüthen
Und wogt das Zeitenmeer,
Das Schifflein wird behüten
Der starke Held und Herr". (Viedebantt, S. 64 f.)

2. Nun fragt sich aber zunächst: sind die Wunder Jesu wirklich geschehen, oder sind sie, wie Strauß u. A. meinen, von der dichtenden Phantasie der christlichen Gemeinde in späterer Zeit als Mythen geschaffen? Deshalb gehen wir jetzt dazu über, die Thatsächlichkeit der Wunder Jesu festzustellen. Schon das Ergebniß der vorigen Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der Evangelien hat in uns die Ueberzeugung befestigt, daß wir es hier nicht mit mythischen Gebilden schöpferischer Phantasie, sondern mit zuverlässigen Zeugnissen und Berichten von Augenzeugen oder glaubwürdigen Berichterstattern in unsern kanonischen Evangelien zu thun haben. Danach ist also die Geschichtlichkeit und somit auch die Thatsächlichkeit der Wunder Jesu außer allem Zweifel. Doch verweilen wir bei diesem Punkte noch einen Augenblick, um auch andere gewichtige Stimmen zu hören. In dem Vorwort zur Evangelischen Kirchenzeitung (1865, S. 47) sagt Hengstenberg: „Die

Wunder von vornherein für ungeschichtlich zu erklären, dazu wird sich ein geschichtlich gerichteter Mann nicht entschließen können. Es kann sich ihm nicht verbergen, daß die Abneigung gegen sie nur in der Leugnung eines lebendigen und persönlichen Gottes ihre Wurzel hat, und daß, wo sie nicht stattfindet, nichts auch nur Scheinbares gegen die Möglichkeit der Wunder vorgebracht werden kann. Es muß ihn frappiren, daß selbst ein Rich. Rothe noch in dem neuesten Stadium seiner abwärts gehenden Entwickelung sagt: «Ich habe mir bis auf diese Stunde niemals deutlich machen können, woran sich mein Denken doch stoßen könnte in dem Gedanken des Wunders. — Ich ehre das Naturgesetz aufrichtig und freue mich herzlich, wenn man ihm besser auf die Spur kommt. Gott selbst hat ihm ja die Naturkräfte unterworfen. Aber sich selbst, seine Freiheit, seinen allmächtigen Willen hat er ihm nicht unterworfen und unterthänig gemacht. Auch in der von ihm geschaffenen Welt hat er sich seine unbedingte Freiheit und Oberherrlichkeit unverkümmert vorbehalten: gerade so, wie er in seinem ewigen Rathschluß sich keineswegs selbst zum Voraus gebunden durch den starren Determinismus einer ewigen Voraussicht alles Details der Weltentwickelung und sich in seine absoluten Decrete eingemauert hat.» — Aehnlich urtheilt Luthardt (S. 206): «Die Evangelien erzählen uns viel von den Wundern Jesu, die er verrichtet, als wären sie ihm natürlich.*) Man hat versucht, die Wunder aus dem Leben Jesu durch s. g. natürliche Erklärungen wegzuschaffen; sie bilden aber einen viel zu wesentlichen Bestandtheil seines Lebens und Wirkens, als daß man sie aus demselben entfernen könnte. Seine Geschichte würde dann geradezu unverständlich. Seine Wunder waren es, welche das Volk in solchen Schaaren zu ihm zogen, daß dadurch die Eifersucht seiner Gegner immer heftiger erregt wurde, welche den Gegenstand vieler Verhandlungen mit seinen Widersachern bildeten, die nicht wagten, sie völlig zu leugnen, sondern sie auf dämonische Kraft zurückzuführen suchten. Auf diese Wunder Jesu haben sich dann auch die Apostel später berufen als auf bekannte Thatsachen, von welchen viele Zeugen vorhanden seien. (Apostelgesch. 10, 38.) Und noch nach der apostolischen Zeit erwähnt der Apologet Quadratus solche vom Herrn Geheilte oder vom Tode Erweckte, welche noch zu der Zeit, da er schrieb (am Anfang des 2. Jahrhunderts) am Leben waren. (Euseb. Kirchengesch. IV, 3.) Die Geschichtlichkeit und Thatsächlichkeit der Wunder Jesu ist also unleugbar." —

Allerdings ist einzuräumen, daß es Jesu im letzten Grunde nicht um die Wunder zu thun ist; er verrichtet sie nicht etwa, um als ein Wunderthäter gepriesen zu werden. Deshalb tadelt er auch die Wundersüchtigen seiner Zeit, die sich nur an die Aeußerlichkeit der Wunderhülfe oder des wunderbaren Zeichens hielten, ohne dadurch in ihr Inneres oder in eine nähere Herzensstellung zu Jesus gewiesen zu werden. Unwahr ist es aber, wenn die Gegner behaupten, Jesus habe den Wunderglauben getadelt. Die Wundersucht hat er wohl getadelt, aber den Wunderglauben gelobt. „Wenn ihr nicht

---

*) Rousseau, Lettres de la montagne. P. 1. lettre 3. t. X, p. 245 f.: „On voit dans l'évangile que les miracles de Jésus étaient tous utiles; mais ils étaient sans éclat, sans apprêt, sans pompe; ils étaient simples comme ses discours, comme sa vie, comme toute sa conduite."

Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht", sagt der Herr zu dem Königischen und tadelt den Standpunkt, welcher den Glauben von der Erfahrung äußerer Wunderhülfe abhängig macht. Dagegen lobt er den Hauptmann von Kapernaum, welcher solchen Wunderglauben hat, daß er spricht: „Herr, sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht gesund", „Wahrlich, solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden." — Jedoch sind die Wunder Jesu keine Schauwunder, wie viele Wunder der katholischen Legenden, z. B. wenn die Legende erzählt, daß der heilige Longinus, als ihm die Zunge ausgeschnitten war, noch redet; daß der heilige Antonius zu Zeiten seinen Kopf abgenommen habe, um ihn zu küssen; daß, als Antonius und Franciscus den Schwalben gepredigt haben, ihre Predigt mit großem Beifall sei aufgenommen worden. Solche und ähnliche Schauwunder der katholischen Legende schaden aber auch der evangelischen Geschichte sehr, indem sie vornehmlich dazu beigetragen haben, den Glauben an die Wunder Jesu zu untergraben. Dabei übersieht man aber ganz den wesentlich verschiedenen Charakter, den die Wunder der Evangelien haben; sie haben nämlich durchaus einen vorbereitenden, pädagogischen Charakter. „Zwar treibt Jesum sein erbarmendes Herz, sich der Noth der Elenden anzunehmen. Aber es ist nicht etwa das leibliche Elend allein, dem er abhelfen will. Niemand wird Jesu im Ernst die Absicht zuschreiben, daß er ein Arzt habe sein wollen. Seine Absicht ist auf ein höheres Ziel gerichtet. Sein Thun und Wirken bezweckt als Seelenarzt das Heil der Seele. Er kommt nur der Schwachheit des Glaubens zu Hülfe mit seinen Wundern; er stellt seine Wundermacht in den Dienst seines Heilandsberufs. Seine Wunder sollen den Glauben an ihn wirken zum Heil der Seelen. Dieses Heil bildet er ab in seinen Wunderzeichen, um durch diese Thaten der Hülfe deutlich zu machen, daß er nicht gekommen ist, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erretten." —

Eine Art der Wunder, die auch sonst für das Verständniß Schwierigkeiten bietet, wollen wir zur Bestätigung des geschichtlichen Charakters derselben kurz erwähnen. Wir meinen die Heilung von Dämonischen oder Besessenen. Solcher Kranken muß es nach dem Bericht der Evangelien damals in dem jüdischen Lande Viele gegeben haben. Einige litten an dem Gebrechen der Blindheit und Stummheit, Andere an der fallenden Sucht, Andere an theilweiser Lähmung und Verkrümmung, oder auch an Wahnsinn und Tobsucht. Die Zweifler sind geneigt gewesen, diese Krankheit als eine Einbildung melancholischer und hypochondrischer Leute aufzufassen, welche Einbildung von der allgemeinen Anschauung ihrer Zeit begünstigt worden sei. Man hat gemeint, Christus habe sich in Bezug auf diese Krankheit zu den herrschenden Volksansichten herabgelassen und sich darüber gerade so ausgesprochen, wie das ungebildete Volk, damit er die Kranken desto sicherer heilte und dem Volke keinen Anstoß gab. Renan ist dieser Meinung und spricht die Vermuthung aus, daß Jesus sämmtliche abergläubige Vorstellungen seiner Zeit getheilt habe. Auch Schenkel behauptet, daß Jesus die unter den Juden allgemein verbreiteten dämonologischen Vorstellungen seiner Zeit in seinen Vorstellungskreis aufgenommen und dieselben für seine Zwecke benutzt habe. Diese Meinung ist aber mit der sittlichen Würde eines gewissenhaften Lehrers, noch viel mehr mit der Würde und Hoheit Jesu gänzlich unvereinbar. Wir finden auch sonst, daß Jesus gegen die Irrthümer und Vorurtheile seiner Zeit

nicht die geringste Nachsicht übt, noch weit weniger sich dieselben aneignet. Jesus selbst hat als Ursache dieser Krankheit eine dämonische Gewalt bezeichnet und thut das nicht etwa aus bloßer Accommodation oder Anbequemung; denn eine Anbequemung, durch welche ein Irrthum bestätigt würde, wäre Sünde gewesen. Auch ist nicht zu vergessen, daß Jesus nicht blos vor dem Volke, sondern auch vor dem engen Kreise seiner Jünger von den Dämonen redet und seine Macht über sie mit seinem messianischen Charakter in genaue Verbindung setzt. Wenn nun Christus selbst an solche Besessenheit geglaubt hat, so sind wir ihm wohl schuldig, in diesen Zuständen ein Geheimniß zu ahnen und anzuerkennen, dem wir weiter nachzuforschen haben, und bis zur genügenden Erkenntniß unser Urtheil darüber in aller Bescheidenheit und Besonnenheit zurückhalten müssen. Denn mit Recht sagt Goethe in seinem Tasso: „Es liegt um uns herum so mancher Abgrund,

Doch in uns selber liegt der tiefste."

Es ist auch nicht wahr, wenn behauptet wird, daß die Besessenheit nur in jener Zeit geherrscht habe und heute nicht mehr vorkomme. Diese Krankheit findet sich zu allen Zeiten, wird daher auch sonst vielfach erwähnt. Josephus hält die Dämonen, welche die Kranken beherrschen, für abgeschiedene Seelen böser Menschen und schildert auch das Verfahren jüdischer Teufelsbanner. So habe Einer von ihnen dem Kranken einen Siegelring unter die Nase gehalten, in dessen Siegel ein Stücklein von einer durch Salomo bezeichneten Wurzel verschlossen gewesen sei. Justinus Martyr spricht von solchen jüdischen Beschwörern, welche Räucherungen und Zauberkarten als Mittel gebrauchten. Selbst Strauß bekennt: „Wir haben diese Krankheit auch in unsern Tagen auftauchen sehen." Allerdings scheint dieselbe sich vorzugsweise häufig zur Zeit Christi und in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche gefunden zu haben. Dies lag in der eigenthümlichen Beschaffenheit jenes Zeitalters, „in dem Gefühle der geistigen und leiblichen Noth, den vielfältigen Zerwürfnissen, wie in den kritischen Epochen der Weltgeschichte, in welchen aus der Auflösung des Bestehenden heraus eine neue Schöpfung sich zu bilden im Begriff ist, immer Aehnliches stattzufinden pflegt. Jenes das Bewußtsein beherrschende dämonische Element ist ein Zeichen der bevorstehenden Auflösung der alten Welt." (Neander, S. 242.) In neuerer Zeit hat man die Zustände der Epilepsie, des Wahnsinnes, der Tobsucht und Melancholie, sowie die verschiedenen Arten der Geisteskrankheiten in dem Zustande der neutestamentlichen Besessenen wiederfinden wollen. Jedenfalls liegen hier verwandte Erscheinungen vor, die uns Anknüpfungen und Vermittelungspunkte darbieten, von denen aus eine Erkenntniß der dämonischen Zustände für uns eingeleitet werden kann. So lange aber die Wissenschaft nicht ein helleres Licht über jenes Nachtgebiet zu verbreiten weiß, wird sie uns wenigstens erlauben müssen, bei der durch Christum und die Apostel aufgestellten Behauptung von dämonischen Einflüssen stehen zu bleiben. „Noch heutigen Tages giebt es Krankheiten, bei denen auch den Aerzten der Verstand still steht; sie sind nicht einmal über die Erklärung der Gemüthskrankheit im Reinen." (Biedebantt, S. 33.) —

3. So viel über die Thatsächlichkeit der Wunder Jesu; wir kommen zur Frage nach der **Möglichkeit der Wunder**, welche jetzt geradezu eine brennende in der Wissenschaft geworden ist. Denn kaum giebt es eine christliche Vorstellung, gegen die das s. g. moderne Bewußtsein einen so schneidenden Widerspruch erhöbe, wie gegen das Wunder. „Für die Wissenschaft giebt es kein Wunder" — so lautet der allgemeine Protest gegen die biblische Weltanschauung, von dem heutigen Tages fast ausnahmslos die Naturwissenschaft, wie die Geschichtsforschung ausgeht. Dieses Resultates ist man vor jeder Untersuchung gewiß, obgleich noch **Rousseau** selbst sagt: „Diese Frage — nämlich ob Gott Wunder thun könne — wäre, ernstlich genommen, gottlos, wäre sie nicht an sich schon absurd; und dem, der sie verneint, würde man zu viel Ehre anthun, wollte man ihn dafür bestrafen; es würde genug sein, ihn in Gewahrhrsam zu bringen. Aber wer hat denn auch je geleugnet, daß Gott Wunder thun kann?" — Die Unmöglichkeit des Wunders war die für selbstverständlich angesehene Voraussetzung, die seit der Zeit des Rationalismus selbst in der theologischen Wissenschaft vielfache Vertreter bis auf den heutigen Tag gefunden hat. Daher suchte man zunächst alle Wunder auf natürliche Weise zu erklären. Jener wunderbare Stern, der den Weisen des Morgenlandes voranleuchtete, war eine Stalllaterne; die Speisung der 5000 geschah ganz natürlich, indem Jesus seinen geringen Vorrath vertheilte, was sofort die Uebrigen, welche Etwas hatten, zur Nachfolge ermunterte. Oder man schrieb Jesu eine besonders auffällige Erkenntniß in medicinischer Wissenschaft zu oder magnetische Kräfte, mit denen er den Leidenden zu Hülfe kam, oder der Zufall fügte es so, daß jedesmal jene Todten, denen er das Leben wiedergab, blos im Starrkrampf lagen! — Jedoch sehr bald ging die erstarkte Wissenschaft des Zweifels einen bedenklichen Schritt weiter und sagte, die Evangelien seien nicht von den Verfassern, deren Namen sie tragen; sie sind lange hernach (etwa erst spät im 2. Jahrhundert) abgefaßt, und zwischen der Zeit, von der sie berichten, und der Zeit, in welcher sie geschrieben sind, liegt ein so großer Zwischenraum, daß man aus ihren Berichten nicht mehr auf die Wahrheit des Inhalts einen Schluß machen kann; die Berichte sind so voll Widersprüche, daß Alles, was uns erzählt ist, nur sagenhafte Mythen sein können, geschichtartige Einkleidungen späterer Ideen, gebildet in dem Schoße der absichtslos oder gar absichtlich dichtenden Sage. Auf diesen mythischen Standpunkt stellte sich **Strauß** schon vor 30 Jahren, wie wir gesehen haben. Während er nach seinem kritischen Zersetzungsproceß der evangelischen Geschichte von dem ganzen Leben Jesu nur einen geringen geschichtlichen Bestand übrig ließ, gingen Andere noch weiter und erklärten dasselbe als völlige Erdichtung, die Evangelien, wie die meisten Schriften des N. Testamentes seien zu bestimmten und bewußten Parteizwecken erdichtet. Von derselben Voraussetzung aus arbeitet seitdem die **Baur'sche** oder **Tübinger Schule** daran, die Urgeschichte des Christenthums auf den Kopf zu stellen: lieber soll dieselbe mit sittlichem Makel behaftet sein, als mit übernatürlichen Zügen. Und doch wird die Art und Weise dieser Schule, mit der heiligen Geschichte umzugehen, in der nichttheologischen deutschen Gelehrtenwelt unwidersprochen als die allein wissenschaftliche und allein geschichtliche gepriesen. Das treibende Princip bei all' diesen verschiedenen Wandelungen des Unglaubens ist kein anderes, als dies: **Wunder sind unmöglich**, mithin die

Berichte unwahr; Jesus, wenn er überhaupt gelebt hat, war ein Mensch wie alle andern, höchstens frömmer und geistreicher, als seine Zeitgenossen; man hielt ihn oder er hielt sich für den Messias; aber nicht er, sondern eigentlich erst der Apostel **Paulus** ist der große Gründer des Christenthums, der es aus den engen Schranken jüdischer Ansichten herausgelöst habe, in denen Jesus noch befangen war. —

Fragen wir aber, weshalb Wunder unmöglich sind, so hören wir in den meisten Fällen nur jene schlagende Antwort, die, weil von Jedem im Munde geführt, gewiß nur oberflächlich sein wird: Wunder können nicht geschehen sein, weil sie heutzutage nicht mehr geschehen; — also was in unsern Tagen nicht zu geschehen pflegt, soll auch in früheren nicht geschehen sein; man macht die Gegenwart zum Maßstab der Vergangenheit, das geringe Maß eigener Erfahrung zum Maßstab der Geschichte. Aber wie — würden sie glauben, wenn jetzt noch Wunder geschähen? Mit nichten. Denn der Gegensatz gegen den Glauben an Jesu Wunder hat seinen Grund vornehmlich „in dem Verstandes-Fanatismus und naturwissenschaftlichem Taumel, verbunden mit einer Willensabneigung gegen das Christenthum selbst." (Biedebantt, S. 30.) Ein Beispiel solchen Verstandes-Fanatismus gewährt uns **Voltaire**, wenn er sagt: „Und wenn auf dem Markte von Paris vor den Augen von 1000 Menschen und meinen eigenen ein Wunder geschähe, so würde ich viel eher den 2002 Augen mißtrauen, als glauben." Und der Herr sagt: „Sie haben Moses und die Propheten, und wir fügen hinzu, Jesum selbst, die Evangelisten und Apostel; wollen sie diesen nicht glauben, so werden sie auch nicht glauben, wenn Einer von den Todten auferstände." Sie **wollen** nicht, weil sie nicht können. Und, sie können nicht, weil sie gehört haben, daß nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft Wunder unmöglich sein sollen. —

Prüfen wir also die Gründe, die vom **Standpunkte der Wissenschaft** vorgeführt werden. Es giebt zunächst zwei Weltanschauungen, welche die Möglichkeit des Wunders vollständig ausschließen, nämlich die **materialistische** und die **pantheistische**, bei deren Betrachtung wir einen Augenblick verweilen wollen. Der **Materialismus** ist die Lehre, nach welcher die materielle, sinnliche Natur Ein und Alles und das eigentlich Seiende ist. Schon bei den alten Griechen finden wir diese Lehre vertreten in der **ionischen Naturphilosophie**, die von einem materiellen Princip, Wasser, Luft oder Feuer ausging; ebenso bei den **Epikuräern**, welche die Welt und ihre Gebilde aus der zufälligen Verbindung der **Atome** entstehen ließen. — Die neue Zeit hat diese materialistische Denkweise mit Entschiedenheit erneuert: so **La Mettrie**, **Holbach** u. A. gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Frankreich, und die Materialisten unserer Tage, wie **Feuerbach**, **Vogt**, **Moleschott**, **Büchner** u. A. Ludwig Feuerbach darf „unzweifelhaft als der nächste Urheber des heutigen Sensualismus und Materialismus bezeichnet werden. Carl Vogt, Moleschott, Büchner, und wie sie weiter heißen all' die Koryphäen und Ritter von der Materie, erweisen sich, wo sie nur immer Principien berühren, als andächtige und gelehrige Nachbeter der Feuerbach'schen Dogmatik." (**Fabri**, Briefe gegen den Materialismus; 2. Aufl., S. 8.) Als Grundaxiom können wir aber (vgl. Fabri, S. 9 ff.) bei Feuerbach die Behauptung betrachten: „Daß nur das Object der Sinne oder das Sinnliche allein wahrhaft wirklich; und daß daher Wahrheit, Wirklichkeit und Sinn-

lichkeit Eines seien." „Sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf." „Was des Menschen Sinne, was seine sinnliche Natur nicht erfaßt und wahrnimmt, wie er lebt, das hat kein Dasein." In diesem vollendeten Sensualismus, der jede wesentliche und ewige Wahrheit unbedingt verneinen muß, wird dann der Geist zur puren „Gehirnthätigkeit", der Verstand zum „universellen Sinn", der Mensch selbst zum „allersinnlichsten Wesen" mit Nothwendigkeit degradirt. „Der Hirnact ist der höchste, unser Selbst begründende und beginnende Act", die sinnliche Existenz des Menschen sein alleiniges Leben. „Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluß der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie — die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft." „Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten. . . Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); der Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du ist Gott." — Aehnlich lehren die übrigen Vertreter des Materialismus: Die Materie ist Alles, der Urgrund alles Seins, alles Leben und alle Bildung ist nur Stoffwechsel. Auch Moleschott ist ganz in den engen Zauberkreis der Grundgedanken Feuerbach's gebannt. Vornehmlich chemischen und physiologischen Studien zugewandt, ist der „Stoffwechsel", der „Kreislauf des Lebens" das große Heureka, mit dem er das entziffernde Wort der Lösung für alle Räthsel der Welt der Erscheinung gefunden hat. „Der Stoff regiert den Menschen"; dieser selbst ist lediglich „eine Naturerscheinung, ein verschwindendes Product und Moment des Kreislaufes des Lebens und vom Augenblick der Zeugung an in einem Meer von kreisenden Stoffen." „Derselbe Kohlenstoff und Stickstoff, welche die Pflanzen der Kohlensäure, der Dammsäure und dem Ammoniak entnehmen, sind nach einander Gras, Klee und Weizen, Thier und Mensch, um zuletzt wieder zu zerfallen in Dammsäure und Ammoniak. Hierin liegt das Wunder des Kreislaufs." So belehrt uns Moleschott in seinem „Kreislauf des Lebens." (S. 84.) — „Der Stoff ist unsterblich", sagt Büchner (Kraft und Stoff, S. 8. 10), „unvernichtbar, kein Stäubchen im Weltall kann verloren gehen, keines hinzukommen." „Die Atome selbst sind an sich unveränderlich, unzerstörbar; heute in dieser, morgen in jener Verbindung bilden sie durch die Verschiedenartigkeit ihres Zusammentritts die unzählig verschiedenen Gestalten, in denen der Stoff unsern Sinnen entgegentritt, in einem ewigen und unaufhaltsamen Wechsel und Fluß dahineilend." —

Nach dieser Lehre ist also der Stoff das Erste. Aber woher ist dieser Stoff? Man sagt uns: er ist eben. Aber das heißt die Frage nicht beantworten, sondern verbieten. Mit dem Stoff verbindet man die Kraft. Woher ist diese? Es kann weder der Stoff aus der Kraft, noch die Kraft aus dem Stoffe sein; denn beide sind ganz verschiedener Natur. Der Materialismus will das Räthsel des Daseins erklären und beginnt mit zwei räthselhaften, unerklärlichen Größen. Der Stoff soll aus einer unendlichen Zahl von Atomen, d. h. untheilbaren Stofftheilen bestehen. Woher hat der Materialismus seine Atome? Aus der Erfahrung? Nein, denn sie sind nicht wahrnehmbar. „Mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung — sagt aber Vogt (Köhlerglaube und Wissenschaft, S. 107) — ist auch die Grenze des Denkens gegeben."

Und doch liegen die Atome jenseits der Grenzen der Erfahrung. — Wir sehen also auch hier wieder den allgemeinen Satz bestätigt, daß alles unser Wissen in seinem letzten Grunde auf Glauben ruht. Alle Wissenschaften gehen von Principien, Axiomen oder Postulaten aus, welche Gegenstand unmittelbarer Annahme und Gewißheit sind und nicht weiter bewiesen werden können. Jede solche Grundannahme ist aber eben nichts Anderes als Glauben. „Jedes philosophische System ruht auf einer solchen Grundannahme, wie Stahl lehrt (Fundamente einer christlichen Philosophie, S. VII); selbst der Unglaube ist ein Glaube. Denn wir haben von den höchsten Principien der Dinge eben keine unmittelbare oder nur homogene Anschauung und darum schlechterdings keine Gewißheit." Auch der Materialismus, der nur von Atomen, Stoff und Kraft weiß, ruht auf eben diesem Glauben an die Atome und an die unsichtbare Macht der Kraft, die Beide nicht Gegenstand der Erfahrung sind. Ja, Hamann, der Magus des Nordens, führt alle Erkenntniß auf den Glauben zurück, wenn er sagt: „Unser eigenes Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Weise ausgemacht werden." Darum können wir auch nicht die menschliche Vernunft zum Maßstab aller Dinge machen; die tiefere Wissenschaft besteht vielmehr darin, daß wir die nothwendige Grenze unserer Vernunfterkenntniß einsehen. Mit Recht sagt Pascal: „Der letzte Schritt der Vernunft ist: anzuerkennen, daß es unendlich viel Dinge giebt, die über sie hinausgehen, und kommt sie nicht bis zu dieser Erkenntniß, so ist sie sehr schwach." „Weiß man erst", sagt daher Hamann, „was Vernunft ist, so hört aller Zwiespalt mit dem Glauben auf." —

Wir kehren jedoch nach dieser gelegentlichen Abschweifung zur Kritik der materialistischen Anschauung zurück. Die Atome — so lehren die Materialisten weiter — treten zusammen in verschiedenen Bildungen. Nach welchem Gesetz? Nach dem Gesetz der Wahlverwandtschaft, antworten sie uns. Aber können diese eigenschaftslosen Atome Wahlverwandtschaft haben? Und wodurch entsteht die Bewegung dieser Atome? Denn die Materie ist das an sich Bewegungslose, wie uns Kant gelehrt hat. Aus dem Gesetz der Anziehung? Aber woher stammt diese? Und woher stammt das Ordnungsmäßige der Bewegung, wodurch regelmäßige Bildungen entstehen? Der Materialismus weiß uns hierauf keine Antwort zu geben. — Doch gehen wir auf die Prüfung der Lehre selbst noch etwas genauer ein. Wir richten unsern Blick zunächst auf die uns umgebende Welt der Erscheinungen, um zu erkennen, ob an diesen der Satz, daß nur das Körperliche mit seinen Eigenschaften existire, sich aufrecht erhalten lasse. Fassen wir zunächst irgend ein mechanisches Werk ins Auge, etwa eine Uhr oder eine Dampfmaschine, so werden wir gestehen müssen: sein ganzes Wesen beruht lediglich auf dem Körperlichen und dessen Eigenschaften, der Schwere, Festigkeit, Elasticität, Expansion u. s. w., und nur diese Eigenschaften seiner Elemente ermöglichen sein Bestehen und seine Bewegungen. Aber so gewiß der Mechanismus rein im Körperlichen sich erschöpft, läßt er sich allein aus dem Complex seiner körperlichen Elemente begreifen? Woher empfingen denn diese Elemente Maß und Gestalt, daß sie zum Ineinandergreifen geeignet wurden? Und woher die zweckmäßige, geregelte Zusammenfügung selbst? — Oder ist etwa je eine Uhr dadurch zu Stande gekommen, daß man alle zu ihr gehörigen, aufs genaueste zugerichteten Theile

in ein Gefäß that und es nun ihren körperlichen Eigenschaften überließ, sie zur Einheit eines Ganzen zu verbinden? Ist nicht noch ein anderes über dem körperlichen Stoff des Mechanismus waltendes Princip, ist nicht ein gestaltender, regelnder Gedanke nothwendig erforderlich, wenn es zum Entstehen und Bestehen auch des einfachsten Mechanismus kommen soll? So müssen wir auf diesem Standpunkt selbst nach innerer Nothwendigkeit eine höhere Kraft fordern, welche die Körper in Verhältniß zu einander setzt, und einen intelligenten Willen, der die Bildung des Stoffs nach Gesetz und Ordnung regelt. — Begreift sich aber schon kein Mechanismus allein aus dem Körperlichen und seinen Eigenschaften, wie viel weniger irgend ein Organisches, es sei eine Pflanze oder ein Thier! An der Thatsache des Organismus scheitert die materialistische Anschauung vollends. Gäbe es blos äußerliche mechanische Verbindungen, so könnte man allenfalls mit der Annahme einer blos mechanischen Kraft sich begnügen. Aber woher stammt der Organismus? Organismus kann nur aus Organismus, Lebendiges nur aus Lebendigem entstehen. Jedem Organismus liegt ein bildender und bestimmender Gedanke zu Grunde. Und diese Herrschaft des Gedankens, wie sie uns im Einzelnen entgegentritt, erstreckt sie sich nicht ebenso über das Ganze? Der ganzen Welt liegt ein Gedanke zu Grunde, ein Plan und eine fortschreitende Verwirklichung desselben, von den niederen Stufen zu immer höheren. Eine ideale Macht beherrscht die Entwickelung des Ganzen und alles Einzelnen. Wie will man diese Thatsache erklären, wenn man nur Stoff und Kraft oder bewußtlos wirkende Natur kennt und nicht die schöpferische Macht einer weltbildenden Intelligenz? Mag man sich immerhin auf die chemischen und physikalischen Kräfte berufen und die Natur sich als ein großes chemisches Laboratorium vorstellen — trotz aller Fortschritte, welche die Chemie seit drei Decennien gemacht, hat sie noch keine belebte Zelle hergestellt und wird es auch nie können, und Faust's Wagner wartet heute noch darauf, daß aus der chemischen Retorte der homunculus hervorgehen solle. Und — es sei, die Natur sei das große chemische Laboratorium, das auch Lebendiges zu erzeugen vermag: aber wo ist der Chemiker, der in diesem Laboratorium arbeitet? —

Erweist es sich aber der denkenden Betrachtung als unzulässig und rein unmöglich, die Existenz und das Wesen des thierischen Organismus oder selbst der Pflanze allein auf das Körperliche und seine Eigenschaften zurückzuführen, — wie sollte es auch nur einen Schein des Denkbaren für sich haben, dasjenige, worauf die innerste Eigenthümlichkeit und das Wesen des Menschen beruht, und von dem sich sonst nirgends auch nur eine Spur in der ganzen übrigen Körperwelt findet, — das persönliche Selbstbewußtsein und das Vermögen freier Selbstbestimmung, rein aus dem Körperlichen und seinen Eigenschaften abzuleiten, und demnach auch die edelsten Charakterzüge der menschlichen Natur, als Liebe und Treue, Dankbarkeit und Pietät, lediglich als Aeußerungen seiner Leiblichkeit aufzufassen. Und doch schreitet der Materialismus, nach seinem Princip mit innerer Nothwendigkeit, auch zu dieser Consequenz. Da Alles nur Leben des Stoffs ist, so wissen die Materialisten auch Nichts von einer Seele im Menschen, welche ein selbständiges geistiges Princip in ihm ist. Auch dieser psychologische Materialismus hat seine Wurzeln im Sensualismus, indem nur das Sinnliche Wirklichkeit und Wahrheit, also nur die sinnliche Wahrnehmung die Quelle der Er-

kenntniß der Wahrheit sein soll. Seinen allgemeinen Grundsatz auf naturwissenschaftlichem Gebiete spricht Virchow aus, wenn er sagt: „Der Naturkundige kennt nur Körper und Eigenschaften der Körper; was darüber ist, nennt er transcendent, und die Transcendenz (d. h. das Uebersinnliche) betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes" — ein neckisches Spiel des Geschickes, indem die Wahrheit der Sprache unwillkürlich dafür Zeugniß giebt, was sie nach dem Willen des Sprechers verleugnen sollte: denn wie könnte sich ein Geist verirren, der nicht existirt? — Ueber die Stellung der Wissenschaft zum Glauben spricht sich Virchow folgendermaßen aus: „Ueber den Glauben läßt sich nicht wissenschaftlich rechten; denn die Wissenschaft und der Glaube schließen sich aus. Nicht so, daß der eine die andere unmöglich machte oder umgekehrt, sondern so, daß, soweit die Wissenschaft reicht, kein Glaube existirt und der Glaube erst da anfangen darf, wo die Wissenschaft aufhört. Es läßt sich nicht leugnen, daß, wenn diese Grenze eingehalten wird, der Glaube wirklich reale Objecte haben kann. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es daher nicht, die Gegenstände des Glaubens anzugreifen, sondern nur die Grenzen zu stecken, welche die Erkenntniß erreichen kann, und innerhalb derselben das einheitliche Selbstbewußtsein zu begründen." Wenn wir in diesen Worten eine gewisse „maßvolle" Zurückhaltung gern anerkennen werden, so sieht sich doch der Verfasser selbst genöthigt, in der Darlegung seines wissenschaftlichen Standpunktes die hier gemachte Concession wieder aufzuheben. Unmittelbar zuvor, nachdem er eines doppelten Weges der Transcendenz gedacht, des Glaubens und des Anthropomorphismus, bemerkt er: „Nur der Egoismus, das Dualistische, d. h. das unvollkommene, unwissenschaftliche Bewußtsein, welches nicht zum Durchbruch gekommen ist, obwohl es vom «Baum der Erkenntniß» gegessen hat, konnte das Menschengeschlecht zur Transcendenz treiben." Eben dieser Egoismus, der hier zunächst als ein intellectueller bestimmt wird, ist also die alleinige Quelle und Triebkraft des Glaubens; da aber dieser wesentlich mit sittlichen Bestimmungen es zu thun hat, so ist auch diese sittliche Bestimmtheit selbst ein Product jenes Egoismus. Diese Folgerung wird noch bestimmter nahe gelegt in den Worten: „Der menschliche Stolz hat sich darin gefallen, gegenüber dieser mitgetheilten Erregung eine freiwillige als charakteristische Eigenschaft der menschlichen Species aufzustellen, die Spontaneität des Denkens, den Willen. Allein die Beobachtung sowohl der Naturvölker, als der einzelnen Menschen von den ersten Tagen seiner Geburt an zeigt uns, daß eine primitive Spontaneität nicht besteht." Diese Stelle sagt deutlich, es giebt keine Freiwilligkeit des Denkens, darum auch keine freie Willensbestimmung; denn auch das Denken und Wollen des „durch das distinctive Isoliren hindurchgeschrittenen und zur Einheit des Bewußtseins gekommenen Individuums" ist wesentlich nichts Anderes als eine gewisse „Erregung der Gehirnapparate durch einander". —

Daraus folgert der psychologische Materialismus weiter: Alles demnach, was wir Geist nennen, ist nur eine Thätigkeit der Materie; die sogenannte Seele ist selbst materiell und sterblich. Carl Vogt schreibt in seinen „Bildern aus dem Thierleben": „Der Theologie, die mit der Vernichtung der Seele, als gesondertes, für sich bestehendes Ding von selbst aufhört, und sich deshalb mit der Wuth der Verzweiflung für die Existenz dieses Dinges wehrt, der Theologie ist die Seele ein individuelles, immaterielles Princip, welches

in einem bestimmten Körper seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat und diesen Körper als Instrument benutzt. Je schadhafter das Instrument, desto schlechter natürlich auch die Werke, die mit demselben angefertigt werden. Zerfällt das Instrument, geht es zu Grunde, so bleibt das Princip über — nach dem Tode des Körpers lebt die Seele fort. Für die Naturforschung dagegen ist die Seele kein immaterielles, von dem Körper trennbares Princip, sondern nur ein Collectivname für verschiedene Functionen, die dem Nervensystem, und zwar bei den höheren Thieren dem Centralnervensystem, dem Gehirn, ausschließlich zukommen, und die ebenso, wie alle andern Functionen der verschiedenen Organsysteme des Körpers bei der Störung des Organs modificirt werden. Geht das Organ, geht der Körper, dem es angehört, zu Grunde, so hört auch damit die Function auf; stirbt der Körper, so hat auch damit die Seele ein vollständiges Ende. Die Naturforschung kennt keine individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers. — Ich kann nicht anders sagen, als: Wahrlich so ist's. Es ist wirklich so. Der freie Wille existirt nicht, und mit ihm nicht eine Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, wie sie die Moral und Strafrechtspflege und Gott weiß was noch, uns auferlegen wollen. Wir sind in keinem Augenblicke Herren über uns selbst, über unsere Vernunft, über unsere geistigen Kräfte, so wenig als wir, um mich hier einigermaßen grob auszudrücken, Herren darüber sind, daß unsere Nieren eben absondern sollen oder nicht. Der Organismus kann sich nicht selbst beherrschen, ihn beherrscht das Gesetz seiner materiellen Zusammensetzung. Was wir in einem Augenblick denken, ist das Resultat einer augenblicklichen Stimmung, der augenblicklichen Zusammensetzung unseres Gehirnes — Zusammensetzung, Stimmung, die in jedem Augenblick sich ändert, Dank der großen Blutcirculation, die in dem Organe herrscht. Sehet hier deshalb auch, wie Alles im Finstern tappt, sobald man diese Begriffe von Recht und Strafe auf ihre letzten Gründe zurückführen will... Es ist unmöglich, die Zulässigkeit der Strafe, also eine Verantwortlichkeit, eine Zurechnungsfähigkeit nachzuweisen selbst für die, welche eine solche materielle Dependenz, wie wir sie statuiren, nicht annehmen wollen. Denn wie sie sich auch drehen und wenden mögen, so müssen sie doch wieder auf die Wahrheit gelangen und eingestehen, daß die Strafe sich nicht begründen lasse, obgleich sie als Nothwendigkeit der menschlichen Gesellschaft dastehe. Das wäre denn auch noch die Frage." — Etwas weniger „grob", d. h. in etwas wissenschaftlicherem Klang wird derselbe Gedanke von Vogt neuestens so formulirt: „Ich behaupte, daß der höchst complicirte Apparat der Nervencentren gewisse sehr mannigfaltige, aber durch die Einheit des Organes zu einem Ganzen verbundene Functionen besitzt, die ihm ebenso eigenthümlich sind, wie die jedem anderen Organe zukommenden specifischen Functionen, die wir mit dem gemeinsamen Namen der Seelenthätigkeit belegen, und deren Existenz mit der Existenz des Organes aufhört." Dem entsprechend heißt es weiter: „Sobald die Substanzen, welche das Hirn bilden, wieder in derselben Form zusammengewürfelt werden, so werden auch die Functionen wieder auftreten, welche ihnen in diesen Formen und Zusammensetzungen zukommen, und es wird damit auch das wiedergegeben sein, was man eine Seele nennt." „Function und Organ hängen also von einander ab und sind ebenso unlöslich verbunden, wie Kraft und Materie... Gedanken, Ansichten und Hand-

lungen hängen als Functionen des Centralnervensystemes, auch von der ursprünglichen Bildung, von der Entwickelung, von der Nährung und Umsetzung dieses Organes ab; der freie Wille in dem Sinne, wie man ihn gewöhnlich faßt, ... existirt also nicht, sondern alle Hirnfunctionen sind wesentlich durch die Art und Weise der Ernährung des Organs modificirt und von derselben abhängig." —

So sind denn die Gedanken, die wir haben, nach der materialistischen Anschauung nichts weiter, als ein Erzeugniß, eine Secretion des Gehirns. Alles geistige Leben ist ein Oscilliren des Nervenmarks, ein Aufleuchten des Phosphors im Gehirn; Denken ist eine Thätigkeit des Gehirns, wie die Verdauung eine Thätigkeit des Magens. Die Beschaffenheit des Gehirns ist bestimmend für die Beschaffenheit der Gedanken. Der Neger hat ein weniger ausgebildetes Gehirn, darum auch weniger Intelligenz; bei dem Kinde ist das Gehirn noch wenig entwickelt, darum auch sein Denken; beim Greise zusammengeschrumpft, darum auch sein Denken. Also was wir Denken, Seele, Geist nennen, ist nur eine Function des Gehirns; das Gehirn schwitzt die Gedanken aus, der Phosphor im Gehirn ist es, der denkt. Es kommt Alles auf die Beschaffenheit, also auf die Ernährung des Gehirns, überhaupt auf die Ernährung des Menschen an. Daher erklärt Feuerbach die Nahrung als das Band und die Identität von Geist und Natur (was der Mensch ißt, das ist er) und behauptet, wo kein Fett, sei kein Fleisch, und wo diese nicht, kein Gehirn und kein Geist; ohne Phosphor im Hirn sei kein Gedanke, der Phosphor eigentlich denke in uns, und darum sehe es noch so dunkel in der Welt aus, weil unsere größten Denker keinen Phosphor im Gehirn gehabt hätten. Aehnlich sagt Moleschott: „Der Mensch ist die Summe von Aeltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung; sein Wille die nothwendige Folge aller dieser Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz, das wir aus seiner Erscheinung erkennen, wie der Planet an seine Bahn, wie die Pflanze an den Boden." „Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffes, eine Versetzung des Hirnstoffes ... ohne Phosphor kein Gedanke ... Verarmung des Blutes und der Gewebe macht das Denken hungrig ... auch das Bewußtsein ist Nichts, als eine Eigenschaft des Stoffes. Was ist denn aber das Bewußtsein, oder um das stolze Wort der Schule zu gebrauchen, jenes Selbstbewußtsein, das den Menschen zum Könige der Erde erheben soll? Stoffliche Bewegungen, die in den Nerven mit electrischen Strömen verbunden sind, werden im Gehirn als Empfindung wahrgenommen; diese Empfindung ist Selbstgefühl, ist Bewußtsein." Es läuft schließlich Alles auf eine lebhafte Phosphorerzeugung durch gründliches und kräftiges Essen und Trinken hinaus. Da ist denn freilich auch kein Unterschied von Thier und Mensch mehr; „wie der menschliche Körper nur eine modificirte Thiergestalt ist, so ist seine Seele auch nur eine potenzirte Thierseele", und alle Sittlichkeit versinkt in dem Grabe eines bodenlosen Determinismus. „Im Unnatürlichen liegt die Sünde, nicht im Willen, Böses zu thun. Rede und Styl, Versuche und Schlußfolgerungen, Wohlthaten und Verbrechen, Muth und Halbheit und Verrath, sie Alle sind Naturerscheinungen, sie Alle stehen als nothwendige Folgen in geradem Verhältniß zu unerläßlichen Ursachen, so gut wie das Kreisen des Erdballs." „Das Hirn verändert sich

mit den Zeiten, und mit dem Hirn die Sitte, die des Sittlichen Maßstab ist." Und bei der Ahnung, daß denn doch gegen solchen Fatalismus noch Protest erhoben werden könnte, schleudert er Allen, die etwa zu widersprechen wagen, die Worte entgegen: „Mir ist, als wanderten alle Pharisäer und alle doppelzüngigen Verräther vor den Augen, wenn ich so reden höre. Denn was seid Ihr anders, die Ihr so redet, als bestechliche Bestochene, die Ihr für Eure Tugend keinen Antrieb habt, als den jenseitigen Himmel, in dem Ihr Eure träge Feigheit spiegelt, für Eure Sittlichkeit kein Maß, als jenes: Ich bin nicht so, wie die der Mode des Unglaubens huldigen. Ihr fühlt Euch glücklich in jeder Zeit; denn wie Ihr gestern aus dem Wissen die Wahrheit gefolgert, - so könnet Ihr heute aus ihm die Lüge folgern, wenn nur die Lüge herrscht." (Vgl. Fabri, S. 15 ff.) —

Es giebt also eigentlich nach der Lehre des Materialismus keine Sünde, also auch kein Recht der Strafe. „Alles begreifen heißt Alles verzeihen." Dem entsprechend sagt Friedrich Feuerbach: „Der Mensch allein ist und sei unser Gott, unser Vater, unser Richter, unser Erlöser, unsere wahre Heimath, unser Gesetz und Maß, das A und O unseres staatsbürgerlichen und sittlichen, unseres öffentlichen und häuslichen Lebens und Strebens. Kein Heil außer dem Menschen." — Auf solcher Gedankenbasis ist der Cultus des Egoismus freilich der einzig noch mögliche, und Religion wie Moral lediglich Product dieses Egoismus. „Allerdings", sagt Ludwig Feuerbach, ist der Egoismus die Ursache aller Laster, aber auch die Ursache aller Tugenden. Denn wer hat die Ehrlichkeit geschaffen? Der Egoismus durch das Verbot des Diebstahls. Wer die Tugend der Keuschheit? Der Egoismus, der den Gegenstand seiner Liebe nicht mit einem Andern theilen will, durch das Verbot des Ehebruchs. Wer die Tugend der Wahrhaftigkeit? Der Egoismus, der nicht belogen und betrogen sein will, durch das Verbot der Lüge. So ist der Egoismus der erste Gesetzgeber und Ursacher der Tugenden, wenn auch nur aus Freundschaft gegen das Laster, nur aus Egoismus, nur deshalb, weil für ihn ein Uebel ist, was für mich ein Laster, wie umgekehrt, was für mich eine Tugend, für ihn eine Wohlthat ist." — Ueber seine Ansichten von Religion und Sittlichkeit hat sich C. Vogt in den Vorlesungen über die Stellung des Menschen in der Schöpfung, welche im vorigen Jahre erschienen sind, in crasser Weise und mit frivolem Spott öffentlich ausgesprochen. Was man Religion nennt, ist der Eindruck von Erscheinungen, deren Grund man nicht kennt. Solche Religion, „den Keim zum Glauben an mysteriöse Wesen höherer Natur", hat der Hund auch, der sich vor Gespenstern fürchtet, so gut, wie der Bretagner und Baske. „Jede auffallende Erscheinung, von welcher ihm die Nase keine Kunde zu geben vermag, bringt auch den muthigsten Hund zu den Aeußerungen unsinniger Furcht." Ein Unterschied aber zwischen der Religiosität des Hundes und des Menschen läßt sich nicht machen; denn derselbe Unterschied findet sich unter den Menschen selbst. „Der stumpfsinnige Cretin nimmt gar keine Notiz von dem Donner; der Einfältige fürchtet sich vor demselben, als vor einer Naturerscheinung, deren Grund er nicht zu enträthseln vermag; der Heide entwickelt aus dem unbekannten X einen Donnergott, der gläubige Christ läßt seinen Herrgott donnern, und der intelligente Mensch, der Etwas von Physik versteht, donnert und blitzt selber, wenn ihm die dazu nöthigen Apparate zu

Gebote stehen." — Und was ist Sittlichkeit? Der Begriff des Guten und Bösen ist kein absoluter, sondern er entwickelt sich aus den jedesmaligen Bedürfnissen der Gesellschaft, aus den Beziehungen der Einzelnen zu einander, er ist das Resultat des geselligen Zustandes. Es ist deshalb unzweifelhaft, „daß der Begriff des Guten und Bösen unter den Thiergesellschaften ebenso entwickelt ist im Verhältniß der Ausbildung der Geselligkeit, als unter den menschlichen Gesellschaften." Der erste Grad der Gesellschaft ist die Familie, und der Begriff des Guten und Bösen resumirt sich bei dem Kinde in dem Gehorsam gegen die Eltern, in der Zurechtweisung und Liebkosung, die ihm zu Theil wird. Jede Katzen= und Bärenfamilie zeigt alle die Aeußerungen des Begriffs von Gut und Böse, wie man sie in der menschlichen Familie finden kann. „Die junge Katze, welche auf den Ruf der Mutter nicht kommt, der zweijährige Bär, der seine Geschwister nicht ordentlich besorgt, werden ebenso angebrummt oder geohrfeigt, wie es den lieben Menschenkindern auch geht, wenn sie den ersten Begriff der menschlichen und christlichen Moral, den Gehorsam, außer Augen setzen." (Vgl. Evangel. Kirchenzeitung, 1865, Nr. 35 ff., S. 409 ff.) —

Diese Ansichten des Materialismus, die wir in den Hauptzügen dargelegt haben, sind nicht neu, wenn auch ihre Anhänger sie als nagelneue Weisheit anzugreifen geneigt sind; wenn auch Vogt von sich und seinen Gesinnungsgenossen ausruft: „Wir sind die Squatters der vordringenden Civilisation!" Den Ursprüngen des psychologischen Materialismus begegnen wir schon im Alterthum. In dem ersten Buche seiner Tusculanen berührt Cicero auch die Frage nach dem Ursprung und Wesen der menschlichen Seele. Unter den Lehrmeinungen verschiedener Philosophen ist besonders die des Dicaearch, eines Schülers des Aristoteles, von eigenthümlichem Interesse. Derselbe legt nämlich in einem seiner philosophischen Gespräche einem Greise aus Phthia, den er vom Deucalion abstammen läßt, folgende Aeußerung in den Mund: „Seele sei durchaus Nichts; es sei dies ein völlig inhaltsleerer Name; weder im Menschen, noch im Thiere sei ein Geist oder eine Seele, und jene ganze Kraft, durch die wir etwas thun oder empfinden, sei vom Körper selbst nicht zu trennen, da sie an sich keine Existenz habe und es schlechterdings Nichts gebe außer dem einen und einfachen Körper, der aber so gebildet sei, daß er durch die gehörige Einrichtung seiner Natur lebe und empfinde." — Die ganze Art, wie Cicero diese Vorstellung erwähnt, zeigt, daß ihm dieselbe kaum für mehr galt, als eine sonderbare Paradoxie, die seinem sittlichen Bewußtsein in dem Maße widerstrebte, daß er nur mit einem halb unwilligen: quid de Dicaearcho dicam (was ich über Dicaearch sagen soll), darüber hingehen mochte. (Vgl. Evangelische Kirchenzeitung, 1865, S. 134 ff.) — Um so mehr muß es uns befremden, daß jene Anschauung des phthiotischen Greises, über welche einen Cicero schon das antik=heidnische Selbstbewußtsein hinaushob, nach einer mehr als 2000jährigen Entwickelung des menschlichen Geschlechts, gerade in unseren Tagen wieder hervortreten konnte, und zwar ebenso mit dem Anspruch einer neuen Entdeckung, als mit dem Ruhme einer der evidentesten und glänzendsten Errungenschaften des modernen Fortschritts. Nun erweist sich zwar dieser vermeintliche Fortschritt als eine wissenschaftliche Reaction von nicht geringen Dimensionen: dennoch bleibt es eine unleugbare Thatsache, daß die Lehre von der Nichtexistenz einer menschlichen Seele als

eines selbständigen Wesens zu unserer Zeit eine so ausgedehnte Verbreitung gewonnen hat, daß wir ihren Consequenzen auf den mannigfaltigsten Gebieten der Literatur, wie des praktischen Lebens begegnen. Und je weniger die Vertreter jener Lehre, die sich nicht selten als die Herzöge der Wissenschaft und als die Vorkämpfer der Civilisation zu betrachten pflegen*), geneigt sind, den Einspruch eines etwa empörten religiös-sittlichen Gefühles zu beachten, um so mehr dürften wir Veranlassung haben, auf die Frage einzugehen, ob es denn in der That sich denken lasse, daß was wir die Seele des Menschen nennen, Nichts sei, als nur eine „Function seiner Leiblichkeit".

Werfen wir zunächst einen Blick auf das menschliche Leben, so werden wir bald eine Reihe von Erscheinungen wahrnehmen, die leicht zu dem Schlusse hinführen könnten, daß das Leben und Wesen des Menschen unmittelbar und ausschließlich auf seiner Leiblichkeit beruhe. Oder ist nicht Verstand und Sprache, ist nicht die Entwickelung des Fühlens und Wollens beim Kinde, beim Knaben, beim Jüngling aufs engste mit der Entwickelung des Körpers und seiner Organe verflochten? Ist nicht die Zeit der körperlichen Reife auch zugleich die Zeit des klarsten Erkennens, des festesten Wollens, der entschlossensten That? Und schwindet nicht mit dem alternden Leibe zugleich auch die Kraft des Gedächtnisses, die Schärfe des Verstandes, die Thatkraft des Handelns? Uebt nicht eine Lähmung oder Ueberreizung der Nerven, eine Stockung des Bluts, ja ein Kopf- oder Zahnweh oft den größten Einfluß auf unsere

*) Noch auf der letzten Naturforscher-Versammlung zu Hannover im September dieses Jahres hat sich Professor Virchow unter „rauschendem Beifall" der Mehrheit seiner Zuhörer nach dem Bericht der Zeitungen dahin ausgesprochen, daß die materialistische Form des Denkens nicht blos für die Aufklärung des Volks, sondern vorzüglich auch für die Anbahnung des politischen Fortschritts, natürlich im Sinne der demokratischen Volkssouveränetät, maßgebend sein soll: Unsere Form zu denken, das Denken ohne Autorität von oben herab (sehr zweideutig!) solle die Art des Denkens für die ganze Nation werden.... In dem Grade, als wir uns gewöhnen, natürlich zu denken, werde auch die Nation die Hindernisse zu beseitigen wissen, welche sich ihrer freien Entwickelung entgegenstellen. Die Resultate der Naturforschung seit den letzten 50 Jahren lassen uns annehmen, daß die Fortschritte nach abermals 50 Jahren außerordentlich sein werden. Wie einst die Legaten des Papstes zu Konstanz auf der Kirchenversammlung alle deutschen Universitäten hätten vernichten wollen, als die Pflanzschulen des Unglaubens und der Aufklärung, so habe der Czar durch seine Legaten zu Karlsbad ebenfalls den Geist von Neuem in Fesseln legen wollen. Aber Beide seien an dem Geiste der Zeit gescheitert und wenn gegenwärtig der Versuch wiederholt werden sollte, die Geister zu zügeln, so werde die „große Nation" diesen Versuch zu Schanden machen. Er komme nun zu seinem Antrage: „Die Versammlung beauftragt die Geschäftsführer der nächsten Versammlung der Naturforscher und Aerzte, im Voraus durch Verhandlung mit geeigneten Persönlichkeiten für allgemeine Vorträge über den Zustand und Fortschritt der hauptsächlichen Zweige der Naturwissenschaften und der Medicin zu sorgen", um Formen zu finden, unter denen die Naturforscher-Versammlung mit dem Volke selber in Verbindung treten könne. Das Wesen der Feudalanschauungen sei nur zu beseitigen durch gegenseitige Berührung. Durch das Sectionswesen der Versammlung würden dieselben Nachtheile geschaffen, welche die Kleinstaaterei dem großen nationalen Leben zufüge. — Zwar erhob sich gegen Vortrag und Antrag Widerspruch durch Professor Schultz v. Schultzenstein, jedoch wurde der tendenziöse Antrag zuletzt mit großer Majorität genehmigt. (Vgl. Neue Preußische Zeitung, 1865, Nr. 224.)

Stimmung, unsere Neigung, unser Urtheil? Und wie oft hat nicht eine starke Erschütterung oder eine geringe Verletzung des Gehirns schon Störung, selbst Umnachtung des Verstandes und Wahnsinn herbeigeführt? Alle diese und ähnliche Erscheinungen, welche gewiß Niemand zu leugnen versuchen wird, scheinen sie nicht offenbar auf eine unbedingte Abhängigkeit des Menschen von seiner Leiblichkeit hinzuweisen? — Und doch beweisen sie in Wahrheit für den Dicäarchischen Satz sehr wenig, ja kaum das Mindeste. Denn alles Genannte und was sich sonst dieser Art anführen läßt, bezeugt doch eben nur einen engen Zusammenhang der geistigen und leiblichen Natur des Menschen, den noch Niemand bestritten hat, nicht aber das, was aus der Behauptung des psychologischen Materialismus mit Consequenz sich ergeben müßte. Denn wäre die Seele im Menschen nur Eigenschaft oder Function seiner Leiblichkeit, so müßte die Beschaffenheit der letzteren offenbar alle Erscheinungen in der Entwickelung und Kundgebung des menschlichen Daseins, und zwar in jedem Zeitmomente, vollkommen und unbedingt decken. —

Wir wollen nun nicht geltend machen, wie selten bei den welthistorisch gewordenen Persönlichkeiten die Hoheit ihres Wesens und Wirkens von einer gleich hervorragenden Hoheit leiblicher Organisation getragen wurde, wie etwa bei Alexander dem Großen, Sophocles, Goethe, und wie oft dagegen das Gefäß welthistorischer Größe ein gar geringes, unscheinbares, selbst von Gebrechen entstelltes war. Verweilen wir auch hier nur bei dem Allernächsten. Sicherlich führt der Verlauf des irdischen Lebens bei einem Jeden, der bis zum Greisenalter gelangte, merklich genug eine Abspannung und Verminderung aller körperlichen Kräfte, ein Sinken des gesammten leiblichen Organismus mit sich: findet aber damit stets ein Welken oder Zusammensinken der ganzen Persönlichkeit statt? Tritt uns nicht im Gegentheil gerade bei dem leiblich absterbenden Greise sehr oft ein weit reiferes Urtheil über die Dinge, ein klarerer und tieferer Blick in das Leben und seine verschlungenen Verhältnisse, eine größere Weisheit in der Wahl der rechten Mittel, eine höhere Würde im Ertragen der Schicksalsschläge entgegen, als bei dem Manne in der Blüthe und Vollkraft seines Lebens? — Wie könnte dies möglich sein, wenn das unsichtbare Ich des Menschen Nichts wäre, als das abstracte Einheitsproduct seiner leiblichen Organisation? — Wer hätte noch nie, auch bei voller Gesundheit und Kraft des Leibes, etwa in Folge einer bitteren Lebenserfahrung, Sorge, Schmerz oder Traurigkeit empfunden, ohne daß irgend ein Organ der Leiblichkeit auch nur als Substrat, geschweige denn als Grund des Leidens sich hätte nachweisen lassen? Und umgekehrt, wie oft ist es nicht geschehen, daß Menschen mitten im höchsten körperlichen Leiden, bei verstümmelten und zerschmetterten Gliedern, selbst unter grausamen Todesqualen innere Ruhe, Festigkeit, Muth und Freudigkeit kundgaben, die auch dem Gleichgültigen und Gefühllosen Staunen und Bewunderung abnöthigten? Wie wäre die Erscheinung eines solchen Dualismus in der Menschennatur auch nur denkbar, wenn das Wesen des Menschen lediglich in seiner physischen Organisation und in den Functionen seiner Leiblichkeit sich erschöpfte? —

Aber der psychologische Materialismus führt uns in seiner logischen Consequenz auch zu Resultaten, die uns mindestens als höchst auffallend erscheinen müssen. Denn gesetzt, die Seele des Menschen ist nur Function seiner Leiblichkeit, der Mensch also nur physischer Organismus, so folgt daraus mit

Nothwendigkeit, daß, so viele Vorzüge der menschliche Leib immerhin vor dem der Thiere haben mag, der Mensch selbst doch als ein von den Thieren specifisch verschiedenes Wesen nicht gelten kann, daß er eben nur eine besondere Art (etwa das animal bimanum) innerhalb der Einen großen Thierwelt bildet. Die Folgerung ist auch von den namhaftesten Vertretern der materialistischen Lehre mit solcher Bereitwilligkeit zugestanden, daß sie fast in spöttelnde Erregung gerathen über den menschlichen Hochmuth und Dünkel, mehr sein zu wollen, als „die anderen Thiere". — Wenn aber der Mensch wirklich nur das vornehmste Säugethier ist, wie erklärt sich bei der im Wesen gleichförmigen Organisation der Leiber aller Menschen auf Erden, oder wenigstens derjenigen desselben Stammgebietes und Volkes, — wie erklärt sich bei den verhältnißmäßig so geringen Unterschieden in der Leiblichkeit die unendliche Mannigfaltigkeit der aus dem Innern sich kundgebenden Individualität, die enormen Gradunterschiede menschlicher Kraft und Befähigung, dergleichen auch bei den edelsten Racen der übrigen Thiere sich nichts irgendwie Analoges findet? Wie erklärt es sich, daß dieses einzige animal, Mensch genannt, eine so wunderbare, bald vorwärts-, bald zurückschreitende Entwickelungsgeschichte hat, während doch alle übrigen Geschlechter der Thierwelt seit Jahrtausenden uns immer nur das stereotype Gepräge des Einen festen unveränderlichen Grundcharakters ihrer Eigenthümlichkeit zeigen? Und endlich, ist der Mensch nur Thier, nur leiblicher Organismus, so kann auch folgerichtig alles Thun und Schaffen des Menschen, es heiße nun Industrie oder Poesie, Kunst und Wissenschaft, nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach von dem Treiben und Thun der Thiere verschieden sein. Und somit wäre denn nicht nur der Cultus, sondern auch alle Bewunderung des menschlichen Genius auf einmal und für immer gründlichst beseitigt. Denn was hat der Riesengedanke eines Michel Angelo, was der eines Erwin von Steinbach noch an innerem Werth voraus vor dem Kunstbau des Bibers? Folgten nicht Alle mit gleicher mechanischer Nothwendigkeit nur der „Erregung ihrer (betreffenden) Gehirnapparate durch einander"? Ja, die Consequenz der „exacten Wissenschaft" fordert es mit Nothwendigkeit — selbst ein Shakespeare, wenn er uns des Menschenlebens tiefste Tiefen und höchste Höhen im Bilde schauen läßt, auch er darf sich nicht vermessen, stolz herabzublicken auf den Orangutang, der mit grinsender Geberde des Menschen Thun nachäfft, — denn auch der „ist seines Geschlechts"! —

Führt uns so der Materialismus bei näherer Betrachtung zum Ungereimten und Undenkbaren, so wird er uns doch die Natur seines Wesens erst ganz enthüllen, wenn wir noch einen Blick auf seine praktischen Consequenzen werfen. Denn ist des Menschen Seele nur Product oder Function seiner Leiblichkeit, so ergiebt sich als nächste Folgerung, daß das eigentlich Berechtigte nicht, wie bisher, in dem Idealen und Sittlichen zu suchen sei, sondern gerade in dem, was sich am fühlbarsten als ein körperliches Bedürfniß kenntlich und geltend macht. Uebung und Pflege des Leibes, Kräftigung und Wahrung aller Organe zu möglichstem Sinnengenuß muß folgerichtig als der eigentliche Zweck des Daseins und als der Zielpunkt aller Arbeit und alles Mühens betrachtet werden. Giebt es doch nunmehr keine andere Ethik, als jene alte Lebensweisheit: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt!" Alles sittliche und intellectuelle Streben, Alles, was im höheren

Sinne des Wortes Wissenschaft, Poesie und Kunst heißt, verliert selbstverständlich seinen Werth und seine Bedeutung, darf höchstens noch für eine gewisse Uebergangszeit Mitleid und Duldung beanspruchen: denn es geht ja rein auf ein Uebersinnliches, Ideales, ist seiner ganzen Natur und Richtung nach nur „transcendent“, und somit eine „Verirrung des menschlichen Geistes“. — Bildet aber nur die Pflege der Leiblichkeit und die Förderung des Sinnlichen den Mittelpunkt des Menschenlebens, so löst sich mit Nothwendigkeit auch jedes die menschliche Gesellschaft verknüpfende Band, und unser Geschlecht sinkt thatsächlich hinab auf die Stufe der Cultur, von der einst Rousseau als von dem Urzustande der Menschheit träumte. Denn existirt schlechterdings keine höhere sittliche Macht außer dem Körperlichen und Sichtbaren, weder in dem Menschen, noch über demselben: was sollte ihn denn veranlassen oder fähig machen, seinen sinnlichen Trieben, die ohnedies mit mechanischer Nothwendigkeit über ihn gebieten, noch irgend eine Schranke zu setzen, da ja außer der rein physischen Gewalt eine richtende Instanz überhaupt nicht vorhanden ist? — Die höchste „Transcendenz“ aber von Allen und mithin das Aeußerste „menschlicher Verirrung“ würde sich in der Annahme eines Jenseits und in der Voraussetzung und Anbetung eines außer und über der Welt thronenden, selbstbewußten Gottes (der Geist ist) kundgeben; und es ist somit in der That nur die nothwendige Consequenz der materialistischen Grundlehre, wenn uns in allem Ernste und mit höhnender Bitterkeit zugerufen wird: So lange noch Menschen mit einer Faser an dem Traum eines Jenseits oder an dem Irrwahn eines überweltlichen persönlichen Gottes haften, ist an Glück und Frieden für die Menschheit auf Erden nicht zu denken! —

Wir müssen aber auch sagen: die beiden Grundgedanken oder Principien, von denen der sensualistische und psychologische Materialismus ausgeht, alle Erkenntniß stammt aus sinnlicher Wahrnehmung („Was nicht in unsere fünf Sinne fällt, das ist nicht“) und was wir Geist oder Seele nennen, ist eine Thätigkeit der Materie („Lasset uns eure immaterielle Seele schmecken, sehen, hören, riechen, fühlen, und wir wollen ihre Existenz annehmen“) sind nichts weiter als grundlose Behauptungen. Denn wenn alle Gedanken des Menschen nur Erzeugnisse seiner Sinneneindrücke sein sollen, dann giebt es überhaupt keine Gedanken, sondern nur Vorstellungen. Nun aber haben wir doch Gedanken, auch vom Nichtsinnlichen; wir haben Begriffe, die rein geistiger Natur sind; ja, wir haben den Gedanken des Absoluten, mit dem wir die Welt der Sinne ganz verlassen. Wir bilden Urtheile und Schlüsse und denken nicht blos über das Sinnliche, sondern auch über unser Denken selbst, welches doch etwas ganz Uebersinnliches ist. Also: die Gedanken sind nicht blos Resultat der Sinneneindrücke, sondern zugleich auch eines selbständigen geistigen Princips im Menschen. — Wenn der Materialismus andrerseits sagt: Was wir Geist oder Seele nennen, ist nur ein Erzeugniß des Gehirns, nach dessen Beschaffenheit sich auch die Beschaffenheit unserer Gedanken richtet: so folgt daraus, daß alles Denken etwas Mechanisches, Nothwendiges ist. Denn so wenig ich mein Gehirn ändern kann, ebenso wenig mein Denken. Dann aber muß man es aufgeben, einen Menschen anderer Meinung machen und auf andere Gedanken bringen zu wollen; denn er kann ja nicht anders denken, als eben dieser Gehirnstoff in seinem Kopfe denkt. Da ist aber nicht einzusehen, warum die Materialisten überhaupt noch ihre Bücher schreiben,

um uns ihre Ansichten aufzureden; denn wir können ja doch nicht wider unser Gehirn! —

Allerdings ist das Gehirn das Organ des Denkens, das Instrument des Geistes. Aber jedes Instrument fordert Einen, der es spielt, sonst ist es stumm, obgleich in seinen Saiten alle Töne beschlossen sind. Das Gehirn ist die nothwendige Bedingung der geistigen Denkfähigkeit, aber nicht das Princip des Geistes selbst. Der Materialismus ruht auf einem handgreiflichen logischen Trugschluß. Weil ich nur durch das Gehirn denke, folgert er, daß das Gehirn selbst es ist, das denkt. Weil man mit dem Mikroskop keinen Geist findet, soll es keinen geben. Woher wissen wir denn, daß die Welt des Mikroskops die ganze Welt ist? Welches Recht hat man, die sinnliche Wahrnehmung zum Maß aller Dinge zu machen? Es giebt auch andere Thatsachen, welche nicht weniger gewiß sind, als die der sinnlichen Erfahrung. Vor Allem sind es drei Thatsachen, welche jenem Anspruch der materialistischen Denkweise vernichtend entgegenstehen, nämlich die Thatsachen des geistigen, des sittlichen und des religiösen Bewußtseins. Auf diesen drei Thatsachen aber ruht das ganze höhere Leben des Menschen. Dieses wirft der Materialismus über den Haufen. Bewußt und mit vollster Ueberzeugung werden die höheren Güter des Lebens als Ballast aus dem Lebensschifflein geworfen, um desto sicherer und schneller in den Hafen des Fleisches, das Reich der Lust und Willkür, zu gelangen. Was der Materialismus als Ersatz für dieses höhere Leben des Geistes bietet, ist schließlich, wie wir gesehen haben, die Verthierung der Menschheit. —

Trotz dieses Resultates ist aber diese Denkweise jetzt weiter verbreitet, als man glaubt, da sie in der vorherrschenden materialistischen Nützlichkeitsrichtung der Gegenwart eine kräftige Stütze findet. Auch da, wo man sich bisher noch nicht so beherrschend von den brausenden Wogen des materialistischen Strudels hat ergreifen lassen, daß man darüber den festen geistigen Boden unter den Füßen verloren hat, stehen doch „die materialistischen Interessen" bereits ganz im Vordergrund des Lebens. Die Meisten leben der festen Ueberzeugung, daß die Pflege der materiellen Interessen fortan auch die eigentliche Angelegenheit des Staates sei; daß Politik, Kunst und Wissenschaft, selbst die Kirche diesem modernen Götzen huldigen müsse. Der große Jubelruf unserer Tage ist die „Solidarität der europäischen Interessen" und „materieller Fortschritt", — ein Jubelruf, der die Pflege des untergeordneten leiblichen Factors unseres Seins zum ersten und höchsten erhebt und aus der begrenzten Cultur desselben einen unumschränkten öffentlichen Cultus macht.*) — Der heutige Materialismus hat daher seine frühere mehr harmlose Gestalt, die Gestalt philosophischer und physikalischer Schule oder Denkweise völlig verloren. Er ist eine große Lebensthatsache der von Gott abgefallenen Menschheit geworden. Er sucht keine Wahrheit mehr, noch begehrt er eine heilige Sittlichkeit. Denn ihm ist der Mensch, weil nur materieller Organismus, sittlich durchaus unverantwortlich. Sein Evangelium ist eine Apotheose des Fleisches, weil Geist, Denken, Gesinnung, Gewissen nur Function des Fleisches, des Gehirns

---

*) Vgl. Neue Pr. Zeitung, 1865, Nr. 104, Beilage.

sind, und mit diesem stehen und fallen. Darum ist denn eine wissenschaftliche Widerlegung hier auch ganz unmöglich. — Dabei ist es aber ein bedenklicher Trost, zu sagen: „Weil der Materialismus ein ungesundes und verderbliches Extrem, so richtet er sich selber und wird durch Reaction gesunder Kräfte von selbst wieder ausgeschieden.“ Mit demselben Grunde könnte man auch sagen, die Sünde richtet sich, weil sie ein ungesundes Extrem, ja das Extrem aller Extreme ist, von selbst und wird darum auch von den guten und gesunden Kräften des menschlichen Geistes wieder ausgeschieden werden: wir bedürfen daher keiner Erlösung, keines Erlösers. — Was ist denn auf den Materialismus eines Epicur, der in seinem letzten Gipfelpunkte alles geistige Leben der alten Welt zersetzte, gefolgt? Der unter den heftigsten Erschütterungen sich vollziehende Untergang der gesammten Cultur der alten Welt. Was folgte im 18. Jahrhundert auf die durch den neuerweckten Atheismus und Sensualismus tief eingedrungene, sociale, kirchliche und politische Fäulniß, besonders Frankreichs? Ein allgemeiner erschütternder Umsturz, dessen traurige Folgen noch heute auf diesem Lande und Volke bis auf das moderne Cäsarenthum herab als furchtbares Elend ruhen. Was wird aber auf den Sensualismus und Materialismus unserer Tage folgen, der wie ein Riese gegen jene Zwerge dasteht und seine mächtigen Arme über die ganze christliche Staatenwelt ausstreckt? Wenn dieser Dämon bereits fast alle guten Geister, Tugend und Gottesfurcht, Glauben und Frömmigkeit und deren himmlisches Haupt Jesum Christum und seine Arbeiter aus dem Staate als solchem ausgetrieben, dafür aber Unglaube und Unsittlichkeit durch viele Volksschichten eingeführt hat, — sollen wir da glauben, er werde uns nächstens das goldene Zeitalter bringen? — Welch' eine Thorheit! —

Zu welchen Consequenzen diese Denkweise in der Opposition gegen die christliche Weltanschauung führt, sehen wir recht deutlich an Michelet's Bibel der Menschheit. Dieses neueste Werk des berühmten Geschichtschreibers, das an Unwissenschaftlichkeit und sittlicher Fäulniß das Buch Renan's noch weit hinter sich läßt, zeigt uns in frappanter Weise, wohin der wissenschaftliche Unglaube unserer Zeit, verbunden mit dem daraus folgenden Mangel an sittlichem Gefühl und Urtheil, führt. E. de Pressensé, der Redacteur der „Revue chrétienne“, skizzirt dasselbe in der Nummer jenes Blattes vom 15. Novbr. 1864 so*): „Dieses Buch des ausgezeichneten Geschichtschreibers, der aber seine hohen und schönen Gaben immer mehr in den entwürdigenden Dienst eines fanatischen und unheimlichen Naturalismus stellt, — ist eine schändliche Verunstaltung des Christenthums und schmutzige Gotteslästerung. Ich kann leider keine anderen Ausdrücke dafür finden, so sehr ich bedaure, sie gebrauchen zu müssen. Die Bibel der Menschheit will in großen Zügen einen Ueberblick der Geschichte der Religionen vom wissenschaftlichen Standpunkt aus geben! Aber sie giebt ein von einzelnen Blitzen durchzucktes Chaos, wo man sich nirgends zurechtfinden kann. So wird Indien dargestellt als Gründer der Religion der Familie, während es in eine zügellose Selbstkasteiung ausmündet, und alle natürlichen Bande bricht und in der Selbstvernichtung das höchste Ziel sieht. … Aber diese ganze sogenannte Bibel der Menschheit soll nur dazu dienen, die

---

*) Vgl. Neue Evang. Kirchenzeitung, 1864, Nr. 49, S. 778 f.

Bibel der Juden und Christen an den Pranger zu stellen. Während der Verfasser sich an den tollen Phantastereien indischer Göttergeschichten erbaut, findet er in dem Buch der Christen nur kalte Berechnung und eine die Seele entnervende Wollust. Der Jude ist ihm ein zwischen zwei Furchen zitternder Hase (man denke nur an die Makkabäer!). Neben „dem Geldmenschen Joseph und dem Handlungsreisenden Saul von Tarsus“ verherrliche die Bibel das syrische Weiblein, die Hysterische mit sieben Teufeln, welche der Welt einen Gott gegeben, indem sie das Märchen von der Auferstehung verbreitete. Diese Bibel mache kriechende und schlaue Sklaven, zwischen Wollust und Religion getheilte ränkevolle Frauen. . . . Das A. Testament gipfele im Hohenliede, d. h. in Obscönitäten. Das N. Testament habe die Verherrlichung des halb frömmelnden, halb liederlichen Weibes zum obersten Zwecke. . . . Die Lorbeeren Renan's haben Herrn Michelet nicht schlafen lassen. Er entlehnt von seinem Vorgänger die schönen Geschöpfe, welche Jesum umgaben, aber er macht aus ihnen in bequemer Heuchelei vollendete Damen. Ebenso hat der Apostel Paulus seinen mehr als zweideutigen weiblichen Hofstaat. Doch wir übergehen diese Niederträchtigkeiten, sowie die Lästerungen gegen das innere geheimste Leben des Apostels, um noch an einer besonders charakteristischen Stelle zu zeigen, bis zu welchem abgeschmackten Unsinn der raffinirte Unglaube und Haß gegen die göttliche Offenbarung einen sonst so begabten, geistreichen und als Geschichtschreiber verdienstvollen Mann führen kann. Es ist die von ihm erfundene Scene im Palast des Nero. Die glänzende und ränkesüchtige Phoebe (die christliche Diakonissin, Röm. 16, 1) bringt ein neues und höchst gefährliches Buch dorthin, welches die Abschaffung jedes geschriebenen und ungeschriebenen Sittengesetzes verkündigt; es ist das schlechte, seitdem unter dem Namen des Briefes an die Römer bekannte Libell. Sie trifft bei Nero muthige Stoiker, die ihr entgegentreten und wider ihre neue Lehre die Gerechtigkeit und das Gewissen geltend machen. Aber das schöne und listige Weib weiß den Einfluß ihres Geschlechts über den der ernsten Weisen, welche die römische Welt hätten retten können, zur Herrschaft zu bringen; seitdem konnte diese nur ihrem völligen Verderben entgegentaumeln. Es ist wahr, jene selben Weisen haben fortgefahren, die besten Stellungen im römischen Reiche einzunehmen, während Paulus und seine Gefährten die Todesstrafe erlitten. Aber Herr Michelet behauptet, daß dies Blutzeugenthum von gar keiner Bedeutung sei; das Christenthum sei nichts destoweniger die Religion des Boudoirs, deren feiner und tödtlicher Duft das Menschengeschlecht verderbt und entmannt habe. Es sei Zeit, die Infame auszurotten (d'écraser l'infâme), die aus den wollüstigen Winkeln Syriens zu uns gekommen ist, und die männliche Religion des Rechts und der Gerechtigkeit zu gründen.“ — Pressensé schließt seinen Bericht mit den Worten gerechter Entrüstung, in die Jeder einstimmen wird, der nur noch einen Funken sittlich-edleren Gefühls und die leiseste Ahnung auch nur von dem moralischen Werth des Christenthums hat: „Wir würden erröthen, wenn wir dieses Machwerk einer ernsten Widerlegung würdigen wollten. Wir begnügen uns darauf hinzuweisen, damit man erkenne, wie die bis zu diesem Punkte schamlos und wahnsinnig gewordene Gottlosigkeit ebenso geeignet ist, äußersten Ekel einzuflößen, wie jenes von Sparta seinen jungen Bürgern dargebotene Schauspiel (von thierisch Betrunkenen), um sie Nüchternheit zu lehren.“ —

Da der Materialismus aber das Dasein des Geistes überhaupt leugnet, für ihn also auch kein Gott vorhanden ist: so ist nach der materialistischen Lehre auch das Wunder unmöglich. Die natürlichen Stoffe und Kräfte der Welt können vielmehr nur in ewiger Gleichmäßigkeit auf einander wirken, und unsere Kenntniß von ihnen reicht bereits hin, um ihre Tragweite im Allgemeinen beurtheilen und die hauptsächlichsten Erscheinungen in der Welt auf sie zurückführen zu können. Sollten aber auch noch ganz unbekannte Kräfte in der Natur wirksam sein, so könnte doch daraus kein Wunder abgeleitet werden; denn ihre Wirkungen würden eben nur nach unabänderlichen Gesetzen erfolgen und unter gegebenen Bedingungen immer wiederkehren, also zwar ein neues Naturgesetz begründen, aber eben darum den Charakter des Wunders verlieren. —

4. Ebenso wie der Materialismus leugnet auch die pantheistische Lehre die Möglichkeit des Wunders. Zwar schließt der Pantheismus nach seinem Grundsatze: Gott ist in Allem und Alles ist Gott, das geistige Princip von der Welt nicht aus; aber er setzt Gott und Welt gleich. Die Welt ist Gott, nicht als ob jedes einzelne Ding, jeder Baum oder Stein, der einzelne Mensch Gott sei, sondern das All ist Gott und Gott ist das All. Wie im Baum die Lebenskraft sich zeigt und in demselben auch vorhanden ist, wenn er im Winter kahl dasteht, aber im Frühling sich wieder kundgiebt, so geht durch das ganze Weltall ein Leben, eine Weltseele, und diese nennt man Gott, poetisch: die süße, heilige Natur, philosophisch: „die gebärende Natur, den Urgrund, aus dem die Welt der Erscheinung hervor- und in dem sie wieder untertaucht" — die absolute Idee, die nicht an sich Bewußtsein hat, sondern erst im Einzelwesen zum Bewußtsein kommt. Daher der Pantheismus nothwendig zu der Consequenz kommen mußte, die auch besonders von Feuerbach unumwunden ausgesprochen ist, das Dasein Gottes überhaupt zu leugnen und die Behauptung aufzustellen: Der Mensch ist Gott, oder der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde, weil ja im Menschen allein jene pantheistische Weltseele erfahrungsmäßig zum Selbstbewußtsein kommt. Dann giebt es natürlich auch kein selbständiges Reich des Geistes über dieser sichtbaren Welt, keinen Himmel, kein Jenseits als ewige Heimath der gottgeborenen Seele, kein Reich der Vollendung über diesem Reiche der ringenden Entwickelung hienieden, sondern das Alles ist purer Traum des noch nicht recht zu sich selbst gekommenen Menschengeschlechts. — Allerdings, wenn diese Weltansicht die richtige ist, dann kann, was der Christ als die Blüthe seines christlichen Glaubenslebens kennt, das Gebet, die Rede des menschlichen Herzens mit Gott, nicht mehr stattfinden; denn zur unbewußten Natur beten, ist Etwas, was man dem gesunden Menschenverstande nicht zumuthen darf. Aber noch weiter, ist die Natur allein der Grund, aus dem alles Leben hervorgeht, auch das Leben der Seele, so giebt es folgerichtig kein Recht und Unrecht, keine Sünde, sondern Alles geschieht mit Naturnothwendigkeit, und die Sünde ist daher nichts Strafbares; sie ist daher auch aus dem Wörterbuche der herrschenden Zeitrichtung gestrichen. Es ist unmöglich, nach der Sittlichkeit zu streben; denn der Wille des Menschen ist nicht frei; es giebt keine Sehnsucht nach Erlösung, nach der Gerechtigkeit. Mit dem Tode ist Alles vorbei, wie schon La Mettrie sagt: „Mit dem Tode hat der

Spaß ein Ende!" — Von solchem Standpunkt aus ist natürlich auch das Wunder unbegreiflich, und also unmöglich; Alles — und damit kommen wir auf dieselbe Consequenz, wie beim Standpunkt des Materialismus — Alles geschieht nach den unabänderlichen, ewigen Gesetzen der Natur; das All ist Gott — Gott ist das All! —

Diese Gedanken des Pantheismus, die schon in der vorchristlichen Zeit den heidnischen Religionen zu Grunde lagen, die träumerisch-phantastische Weltanschauung Indiens erzeugt und in Griechenland die philosophische Schule der Eleaten gegründet haben, sind für die moderne Welt durch Spinoza als ihren einflußreichsten Vertreter erneuert worden. Vor Allem haben sie dann Schelling in seiner früheren Periode und Hegel weiter geführt, und von da aus ist der Pantheismus vielfach in die allgemeine Denkweise übergegangen. Allem, was ist — behauptet Spinoza —, liegt die ewige Substanz zu Grunde, welche in der doppelten Welt des Gedankens und des Stoffes zur wirklichen Erscheinung kommt. Aus dem Mutterschoße der Substanz, als der ewig gebärenden Natur, tauchen die einzelnen Gebilde auf, um immer wieder verschlungen zu werden von dem Strome jenes allgemeinen Lebens, das der Tod aller einzelnen Existenz ist. — Das ewige absolute Sein — lehrte Schelling in seiner früheren Zeit — geht stets aus einander in die Doppelwelt des Geistes und der Natur. Es ist ein Leben, das durch die ganze Natur hindurchgeht und im Menschen mündet. — Das Absolute ist nach Hegel die allgemeine Vernunft, welche zuerst in die Natur versenkt, hier gleichsam sich selber abhanden gekommen, dann im Menschen sich findet als selbstbewußter Geist, in welchem das Absolute, am Schlusse seines großen Processes, wieder zu sich selbst kommt. Dieser Proceß des Geistes, das ist Gott. Gott hat kein Sein und kein Dasein für sich; er ist nur in uns. Gott ist die Wahrheit des Menschen, und der Mensch ist die Wirklichkeit Gottes. So ist schließlich der Mensch zu Gott gemacht. — Auch Strauß findet hier seine Stelle, insofern er aus diesen philosophischen Sätzen Hegel's die Folgerungen für Religion und Theologie gezogen hat. —

Man kann nicht leugnen, daß dem Pantheismus ein großer Gedanke und ein erhabenes Gefühl zu Grunde liegt, nämlich der Gedanke und das Gefühl von der Einheit des Seins und von dem Zusammenhange unseres Lebens mit dem Leben der Natur, das uns umgiebt, worin ein Zeugniß liegt für die Verwandtschaft, die zwischen Geist und Natur stattfindet. Aber ist dieses Gesammtleben der sichtbaren Natur, das uns umgiebt, das Letzte und Höchste, Gott selbst? Das ist der Irrthum des Pantheismus, daß sein Denken und Empfinden gebunden ist durch dieses Mittelgebiet der Natur und daran haftet, statt durch dasselbe hindurchzudringen zum letzten Ursprung aller Dinge und zur absoluten Vernunft, zu Gott. — Die Widerlegung des Pantheismus liegt schon in seinen praktischen Consequenzen. Der Pantheismus vernichtet die Religion. Denn sein Gott ist kein persönlicher Gott, zu dem der Mensch in ein persönliches Verhältniß treten, den er lieben, zu dem er beten könnte; er ist nur die Macht der Nothwendigkeit, unter die der Mensch sich beugen muß. Der Pantheismus hebt die Voraussetzungen der Sitlichkeit auf; denn alle Gegensätze von gut und bös sind ihm Erscheinungen des einen Absoluten. Damit hören sie folgerichtig auf, wirkliche sittliche Gegensätze zu sein; was wir böse nennen, ist im Grunde so nothwendig, wie das Gute; — wie

können wir verurtheilen, was doch nothwendig ist? Der Pantheismus zerstört die Hoffnung. Denn wie die Blume dahinstirbt im Herbst, um nicht wieder aufzuleben, so versinkt der Mensch im Strome des Lebens, um sich nicht wiederzufinden — es ist aus mit ihm. Man kann die Blume ins Herbarium legen; so kann man auch einen Menschen zwar im Gedächtniß bewahren — aber es ist aus mit ihm. Es ist nur euer crasser Egoismus, sagen uns die Pantheisten, daß ihr durchaus nicht zu Grunde gehen wollt! —

Diese praktischen Consequenzen sind eigentlich schon eine Widerlegung des Pantheismus. Aber auch im Wesen des Pantheismus finden wir einen dreifachen Widerspruch: zur Vernunft, zum Gewissen und zu unserm Herzen. Er ist ein Widerspruch der Vernunft. Denn er redet von Gott und verneint ihn doch. Der Gott des Pantheismus ist das Unendliche, aber dies Unendliche ist nur im Endlichen wirklich, d. h. das Unendliche selbst ist nicht wirklich. Also verneint der Pantheismus das Unendliche, indem er es setzt. Durch die ganze Welt geht der Zug zur Persönlichkeit. Woher dieser persönliche Zug des Lebens, wenn er nicht das Gesetz der Welt ist; und woher dieses Gesetz, wenn das Princip der Welt ein unpersönliches ist? So fordert also das Denken nothwendig die Persönlichkeit des Absoluten. — Ebenso ist der Pantheismus ein Widerspruch zum Gewissen. Unser Gewissen fordert die Herrschaft des Sittengesetzes; die Herrschaft des Sittengesetzes aber fordert den persönlichen Gott. Denn nur er kann der oberste Gesetzgeber und Richter der Welt sein. Das Sittengesetz muß auf einer mehr als menschlichen, auf der göttlichen Autorität ruhen. Das bürgerliche Recht kann zwar Product des menschlichen, wechselnden Willens sein. Das Sittengesetz aber ist ewig; das hat einen ewigen Grund, also einen übermenschlichen Urheber. Nur darauf beruht seine unverbrüchliche Autorität. Darum ist der persönliche Gott das absolute Gewissen der Welt. — Gott ist aber nicht blos eine Forderung unseres Gewissens, sondern ebenso auch eine Forderung unseres Herzens. Wir sind geschaffen zur Hingebung, zum Glauben, zur Liebe, zur Hoffnung, zur Seligkeit. Soll die Welt der Gegenstand unseres Glaubens und unserer Liebe sein? Die Welt ist dem ewigen Wechsel unterworfen, eine stete Vergänglichkeit — wie sollen wir da zum Frieden kommen? Glaube und Liebe ist aber ein persönliches Verhältniß. Soll also der Mensch der höchste Gegenstand unserer Liebe sein? Zwar ist es das Höchste und Beste unter den Menschen, daß sie einander lieben. Aber diese Nächstenliebe, wo sie wirklich ungetrübt erscheint, ist nur das Bild und der Abglanz einer höheren und besseren Liebe. Alle irdische Liebe weist über sich hinaus auf den ewigen Urquell der vollkommenen Liebe. Erst die Liebe zu Gott ist des Menschen ganz würdig und füllt sein Herz vollständig aus. Weil aber die Liebe ein persönliches Verhältniß ist, so fordert die vollkommene Liebe durchaus den persönlichen Gott. Leugnen wir die Persönlichkeit Gottes, so vernichten wir das Beste, Schönste und Höchste, was in uns ist: Glaube, Liebe, Hoffnung, und was an ihre Stelle tritt, ist die Resignation — nicht die stille, friedliche Ergebung in den Willen Gottes, sondern die kalte, stumme Resignation, die sich der Macht der Nothwendigkeit beugt, weil sie muß, die, indem sie die Augen schließt, versinkt in den ewigen Tod, in welchem es aus ist mit uns. Der Pantheismus vernichtet also unsere Persönlichkeit, weil er die Persönlichkeit Gottes vernichtet. Sein Gott ist ein Gott der Todten und nicht der Leben-

digen; ja, der Tod, den der natürliche Mensch bisher als den „König der Schrecken" zu fürchten gewohnt war, tritt geradezu an die Stelle Gottes; wie wenn Feuerbach ausdrücklich sagt: „Der zeitliche, sinnliche Tod setzt als seinen Grund einen unzeitlichen, übersinnlichen Tod voraus. Dieser ewige, übersinnliche Tod ist — Gott." Aehnlich erhebt sich auch Moleschott von seinem materialistischen Standpunkte aus, der sich hierin mit dem Pantheismus berührt, selbst zu einem gewissen rhapsodischen Schwung, indem er den Tod verherrlichend ausruft: „Es ist Tod in dem Leben und Leben im Tode. Denn in der Luft und im Moder schweben und ruhen die schwellenden Keime der Blüthe. Wer den Tod in diesem Zusammenhange erkennt, der hat des Lebens unerschöpfliche Triebkraft erfaßt und mit ihr die ganze Fülle der menschlichen Dichtung, die unwandelbar ruht auf den Marmorsäulen der Wahrheit!" Ja, im eigentlichsten Sinne hat dieser Gedanke Ludwig Feuerbach so begeistert, daß er in einem 18 Seiten langen Gedichte („Reimverse auf den Tod", 1830, Bd. 3, S. 91 ff.) den Tod besungen hat:

„Es zieht mich fort von diesem Leben,
Daß ich dem Nichts mich thu' ergeben.
Die alte Fabel lehret zwar:
Ich käme zu der Engelschaar;
Doch das ist Wahn der Theologen,
Die uns von jeher angelogen.

Mein leidiges Derselbesein,
Das modert in dem Todtenschrein;
Es endet die Identitas,
Der Tod ist nicht ein leerer Spaß.

Drum liebes Ich, ade! ade!
Auf ewig hin! o weh! o weh!
O liebe Seel', o jammre nicht,
Wenngleich das Ich zusammenbricht" u. s. w.

Doch genug davon. Die bisherige Erörterung hat uns hoffentlich zur Genüge den Widerspruch bloßgelegt, in welchem der Pantheismus zu unserm innersten Wesen, zu unserer innersten Wahrheit, zu unserm innersten Bedürfniß steht. Er kann uns ebenso wenig wie der Materialismus wahre, innere Befriedigung des Geistes und Herzens gewähren. —

5. In diese beiden Weltanschauungen des Materialismus und des Pantheismus theilen sich aber jetzt die meisten Hauptvertreter der modernen Naturwissenschaften. Daher geht auch der Widerspruch gegen das Wunder in unsern Tagen hauptsächlich vom Ansehen der Naturwissenschaften aus und eben darum ist er so ausgebreitet und so voll Zuversicht; denn die Naturwissenschaft ist ja die Königin des Jahrhunderts. Wer könnte auch die ungeheuern Fortschritte leugnen, die sie in den letzten Jahrzehnten auf allen Gebieten gemacht? Sie hat nicht nur durch tausend Siege über die Natur den Menschen mehr denn je zum Herrn der Schöpfung gemacht: auch den nach Erkenntniß strebenden Geist hat sie bezaubert durch eine Gesammtanschauung des Weltgebäudes, wie sie so lebendig und vollständig früheren Zeiten nicht vergönnt war. Anschauungstrunken steht der Forscher unserer Zeit der Natur

gegenüber als dem großen Kosmos, der auf planvollen Gesetzen ruhenden Ordnung und Harmonie, und so festgefügt erscheint ihm dies schöne Weltgebäude, daß auch keine Geistes-, keine Gotteshand durch sein Gefüge ohne Zertrümmerung des Ganzen scheint hindurchgreifen zu können. Das ist ja der bekannte, immer wiederholte Haupteinwand: das Wunder sei Durchbrechung der Naturgesetze und Durchbrechung der Naturgesetze ist unmöglich; auf einem einzigen Punkte aus den Angeln gehoben, müsse der ganze Kosmos ins wüste Chaos zusammenstürzen.*) — Tausende hören diesen modernen Machtspruch mit so blindem Glauben an, daß sie auf ihn hin das Wort der Schrift: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich" getrost aus ihrem Glaubensbekenntniß ausstreichen. Der tiefer denkende Mensch wird sich freilich fragen: wie kann denn die Natur eine so starr in sich abgeschlossene, jeder Einwirkung unzugängliche Ordnung sein, da sie doch nicht für sich allein da ist, sondern für den persönlichen Geist, dessen Entwickelung sich an ihr vollzieht, dessen Geschichte durch tausend Wurzeln mit ihr zusammenhängt? Und wenn nun die Entwickelung dieses Geistes von Gott aufs innigste mit der Naturentfaltung zusammengefügt und dennoch unter ein ganz anderes Gesetz, nicht der Naturnothwendigkeit, sondern der sittlichen Freiheit gestellt ist, muß denn nicht eine Wechselwirkung von Natur- und Geistesentfaltung möglich sein, welche die bloßen Naturgesetze tausendfältig durchbricht; muß nicht vor Allem der Gott, der Natur und Geschichte mit göttlicher Freiheit regiert, wie ins menschliche Gewebe der Weltgeschichte, so auch in den Naturgrund derselben ein- und durchgreifen können? Sind denn nicht jene Naturgesetze, auf deren Unverbrüchlichkeit man sich beruft, Gottes Gesetze? Müssen dieselben denn nicht, so starr und unbeugsam sie sein mögen, uns gegenüber, biegsam und elastisch sein in der Hand dessen, der sie gegeben? Oder soll Gott von diesen Naturgesetzen selbst abhängig, ihnen unterworfen sein, daß er die Hände nicht frei bewegen könnte? Soll Gott, der Herr, der Einzige sein, der nicht Herr im eigenen Hause wäre, der die Ordnungen und Gesetze, die er für den alltäglichen Verlauf der Dinge gegeben, nicht außer Kraft setzen dürfte an den Festtagen seines Weltregiments? — Es wird schwer sein, diese Fragen und Bedenken zu beseitigen, so lange man an einen lebendigen Gott glaubt. Darum ist auch die moderne Naturwissenschaft genöthigt, hier einen Gewaltstreich zu begehen, um den Knoten dieser Schwierigkeiten einfach zu durchhauen. Eben weil das Dasein des persönlichen Geistes und des persönlichen Gottes Wunder sind, die man auf dem Wege der bloßen Naturforschung durch die Empirie und Anschauung der exacten Wissenschaften nicht bewältigen kann, müssen sie fallen. Daher die vorwiegend materialistische und atheistische Richtung in den modernen Naturwissenschaften. Weil man den Geist weder

---

*) Auf eigenthümliche Weise sucht die altjüdische Lehre trotz dieses hergebrachten Einwandes die Möglichkeit der Wunder zu begründen. Im „Gebetbuch der Israeliten von Dr. Michael Sachs" (2. Aufl., Berlin 1859, S. 269, Anm. 4) heißt es: „Nach einer im Midrasch geläufigen Anschauung wurden, als das Schöpfungswerk sich seiner Vollendung näherte (am Ende des sechsten Tages), die späteren Wunder als im Voraus bedachte und vorbehaltene Ausnahmen und Abweichungen von dem Naturgesetz durch die schöpferische Allmacht festgestellt, sodaß demnach eine eigentliche Aenderung des Naturgesetzes nie stattgefunden."

unter das Secirmesser, noch unter die Lupe, noch in die Retorte bringen kann, existiren sie für den größten Theil der heutigen Naturforscher überhaupt nicht. Denn so weit geht die Selbstüberhebung der Naturforschung, daß sie sich geradezu jetzt als die Wissenschaft aller Wissenschaften betrachtet und Alles, was sie mit ihren Mitteln nicht zu erkennen vermag, als unerkennbar, als nicht vorhanden angesehen wird. Man nimmt von vornherein an, daß es nur Natürliches geben könne, und dann folgert man kühn, daß ein Uebernatürliches nicht existire. Auch den Geist oder die Seele behandelt man einfach als Naturkraft höherer Art; sie ist lediglich Lebensprincip des Leibes; mit ihm entsteht sie und mit ihm vergeht sie auch. Und dieselbe Stellung, wie der Seele zum Leibe, weist man Gotte zur Welt an: er hat kein selbständiges Dasein über der Welt, kein persönliches Bewußtsein und keinen persönlichen Willen, sondern er ist lediglich die belebende Kraft, die in der Natur die Form blinder Nothwendigkeit, in der Menschenseele und Weltgeschichte die des Bewußtseins und der Freiheit trägt. Nach dieser modernen Anschauung hat sich Alles in ununterbrochener Kette, Eines aus dem Andern, nach dem festen Gesetze von Ursache und Wirkung entwickelt, aus dem Unorganischen das Organische, aus dem Leblosen das Lebendige, aus dem Urschlamm die Pflanzenwelt, aus dieser die Thierwelt, aus dieser schließlich der Mensch. —

Das ist z. B. das tiefe Geheimniß der Darwin'schen Entwickelungstheorie oder Transmutationshypothese, die in den letzten Jahren so große Sensation selbst unter den Naturforschern hervorgerufen hat. Diese Theorie hat unter den Vertretern der Naturwissenschaften in dem vorigen Jahre mehr und mehr Eingang gefunden. Professor Schleiden, auch ein Anhänger derselben, redete schon vor einigen Jahren von „einer großen Anzahl bedeutender Mitkämpfer", und im vorigen Jahre hat die bei Cotta erscheinende Zeitschrift „Das Ausland" proclamirt, daß diese Theorie jetzt von allen Stimmfähigen als wahr anerkannt sei. Das ist sicher übertrieben; aber wahr ist es, daß sie jetzt als die herrschende zu betrachten ist und der Widerstand dagegen mehr und mehr verstummt. (Vgl. Evangel. Kirchenzeitung, 1865, Januar, Vorwort, S. 36 f.) Die eigentliche Bedeutung dieser Theorie hat Carl Vogt in den Vorlesungen über die Geschichte des Menschen (Gießen, 1863) mit dankenswerther Klarheit und Schärfe dargelegt: „Die Darwin'sche Theorie setzt den persönlichen Schöpfer und dessen zeitweilige Eingriffe in die Umgestaltung der Schöpfung und in die Schaffung der Arten ohne Weiteres vor die Thür, indem sie dem Wirken eines solchen Wesens auch nicht den geringsten Raum läßt. Sobald einmal der erste Anfangspunkt, der erste Organismus gegeben ist, so entwickelt sich aus diesem durch natürliche Zuchtwahl in fortgesetzter Weise die Schöpfung durch alle geologischen Zeitalter unseres Planeten hindurch, nach den einfachen Gesetzen der Vererbung. Auch der Mensch ist dann nicht ein Geschöpf in specieller Weise und verschieden von den übrigen Thieren gefertigt, mit einer ganz besonderen Seele und einem von Gott eingeblasenen Odem versehen, sondern der Mensch ist dann nur das höchste Entwickelungsproduct der fortgeschrittenen thierischen Zuchtwahl, hervorgegangen aus der zunächst unter ihm stehenden Gruppe der Affen." — Darwin selbst hat noch Bedenken getragen, diese letzten Consequenzen zu ziehen. Er redet noch von einem Schöpfer, wenn er behauptet (S. 524): „Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim des Lebens, das uns

umgiebt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht habe, und daß, während dieser Planet den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend, sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfang sich eine endlose Reihe immer schönerer und immer vollkommenerer Wesen entwickelt hat und noch fortentwickelt." Ja, Darwin ist noch in dem Glauben, daß seine Theorie in keinem Widerspruch mit der christlichen Lehre stehe; er sagt (S. 514): „Ich kann nicht glauben, daß die in diesem Buche aufgestellten Ansichten gegen irgend wessen religiöse Gefühle verstoßen sollten. . . . Ein berühmter Schriftsteller und Geistlicher hat mir geschrieben, er habe allmälig einsehen gelernt, daß es eine ebenso erhabene Vorstellung von der Gottheit sei, zu glauben, daß sie nur einige wenige der Selbstentwickelung in andere und nothwendige Formen fähige Urtypen geschaffen, als daß sie immer wieder neue Schöpfungsacte nöthig gehabt habe, um die Lücken auszufüllen, welche durch die Wirkungen ihrer eigenen Gesetze entstanden seien!" — Aber der winzige Antheil, den Darwin dem Schöpfer noch übrig lassen wollte, mußte gar bald verschwinden, und schon in der zweiten Auflage seines Werkes hat Darwin selbst diesen beiläufigen Zusatz fortgelassen, was der deutsche Ueberseẞer für das Wesentlichste in der neuen Bearbeitung erklärt, indem er fragend ausruft: „Erläßt man uns nur jenen einen Schöpfungsact an der Algenzelle, was wäre denn so gänzlich befremdend an der neuen Theorie?" Wenn die Entwickelung ganz ohne Mitwirkung des Schöpfers vor sich geht, so kann auch der erste Anfangspunkt nicht ferner auf den Schöpfer zurückgeführt werden. Wer erst anfängt, den Schöpfer einzuschränken, ihn von gewissen Gebieten auszuschließen, ist auf dem geraden Wege zum völligen Atheismus und diesen Weg nicht zu vollenden ist wissenschaftliche Halbheit. Gott ist entweder Alles in Allem und verlangt auf Grund dessen das ganze Herz, oder er ist überhaupt nicht. —

Darin hat nun aber das Darwin'sche Werk seine eigentliche Bedeutung, daß es der Entwickelungstheorie eine wissenschaftliche Begründung zu geben und derselben naturhistorische Thatsachen als solide Basis unterzuschieben versucht. (Vgl. Evangel. Kirchenzeitung, 1865, Nr. 35, S. 415 ff.) Zwei Mächte sind es, welche nach Darwin aus der uranfänglichen Schleimzelle oder Fadenalge die Eiche und die Palme, die Nachtigall und das Rhinozeros hervorbildeten: die natürliche Züchtung und der Kampf um das Dasein. — Der Gedanke der natürlichen Züchtung geht von der Thatsache aus, daß Gleiches von Gleichem geboren wird. Aus dem Waizenkorn wächst immer wieder eine Waizenpflanze, und aus dem Ei der Taube schlüpft immer wieder eine Taube hervor. Andererseits ist unbestreitbar, daß weder die Kinder den Eltern, noch Geschwister unter einander vollkommen gleich sind. In jeder Thierfamilie giebt es bei den einzelnen Gliedern einen Unterschied in Gestalt, Farbe und Gewohnheit. Solche Variationen sind zufällig, aber wieder vererblich. Die Taube, welche sich von Eltern und Geschwistern durch einen ungewöhnlich kurzen Schnabel unterschied, ist im Stande, diesen Schnabel weiter zu vererben. Diese weitere Vererbung der individuellen Variation ist aber von der tiefgreifendsten Bedeutung, und in ihr ruht eigentlich das Geheimniß der Artenbildung. Sie kann nämlich für das Fortkommen und die Lebensweise gleichgültig, schädlich oder nützlich sein. In der Natur ist ein Krieg Aller gegen Alle, ein Kampf um das Dasein. Alle organischen Wesen vermehren sich in hochgeometrischer Progression. Eine einjährige Pflanze,

welche nur zwei Samen zur Reife brächte, würde in 20 Jahren schon eine Million Pflanzen liefern. Die Welt würde zu enge werden, wenn alle Keime zur vollen Entwickelung kämen. So streitet denn jede Pflanze mit allen übrigen in ihrer Nähe um den Standort und die Fruchtbarkeit der Erde. — Ebenso hat jedes Thier seine Mitbewerber um Wohnung und Nahrung, und auch in der Natur ist die Concurrenz ein Kampf auf Tod und Leben. In diesem Kampfe wird es nun immer der Kräftigere, Gesundere und Geschicktere sein, welcher überlebt und sich ausbreitet. „Diese Erhaltung vortheilhafter und Zurücksetzung nachtheiliger Abänderungen ist die natürliche Züchtung oder Auswahl." Die Natur ist wie ein Gärtner, welcher die schwächeren oder minder schönen Pflanzen ausjätet, diejenigen aber, welche eine nützliche oder schöne Abänderung zeigen, in besondere Pflege nimmt, und es ist unberechenbar, welche Umbildung der ganze Garten der Natur im Laufe von Jahrhunderten dadurch erfahren muß. „Man kann sagen, die natürliche Züchtung ist täglich und stündlich durch die ganze Welt beschäftigt, eine jede, auch die geringste Abänderung ausfindig zu machen, sie zurückzuwerfen, wenn sie schlecht, sie zu erhalten und zu verbessern, wenn sie gut ist. Still und unmerkbar ist sie überall und alle Zeit, wo sich die Gelegenheit darbietet, mit der Vervollkommnung eines jeden organischen Wesens beschäftigt." Allerdings treibt sie ihr Werk so langsam, daß es sich der Wahrnehmbarkeit entzieht. Doch häuft sie die nützliche Abänderung zu immer höherem Betrage, und wenn sie auch nur im je zehnten Gliede in gleicher Richtung fortschreitet, so ist sie nach 100,000 Generationen doch schon 10,000 Mal gesteigert. So können unter verschiedenen äußeren Verhältnissen Abänderungen nach den verschiedensten Richtungen hin entstehen. Da diese nun auch in den verschiedensten Organen auftreten können, so werden nothwendig von einer Urform aus die Züchtungsreihen nach den verschiedensten Richtungen hin auseinander laufen, und es ist klar, daß, wenn in jeder Züchtungsreihe durch Millionen von Geschlechtern die Abänderungen zu immer höherem Betrage gehäuft worden sind, am Ende der Reihe Organismen entstanden sein müssen, welche in ihrer gewandelten Form von der Gestalt der Urahnen keinen Zug mehr an sich tragen, und unter einander differiren, wie Fisch und Vogel, Thier und Pflanze. — Unterstützt wird die natürliche Züchtung durch den Gebrauch oder Nichtgebrauch der Organe. Die fast ungeflügelte Beschaffenheit mancher Vögel auf den Inseln des großen Oceans erklärt sich ganz einfach daraus, „daß sie auf ihrer Wohnstätte keine Verfolgung von Raubthieren zu gewärtigen", also auch keinen Anlaß zum Fliegen hatten, wovon die Verkümmerung der Flügel das nothwendige Resultat war. Auch in gewissen Gewohnheiten findet die natürliche Züchtung eine wirksame Hülfe. Der schwarze Bär in Nordamerika schwimmt bis vier Stunden lang mit weit geöffnetem Rachen im Wasser umher, um „fast nach Art der Wale" Wasserinsekten zu fangen. Dadurch wird es ganz anschaulich, wie aus der durch solche Gewohnheit unterstützten natürlichen Züchtung ein Wallfisch hat entstehen können, der noch heute, wie der Bär in Amerika, mit offenem Rachen im Meere nach Beute umherfährt. —

Das ist in ihren Hauptzügen die Darwin'sche Theorie. Sie geht von unbestreitbaren Thatsachen und harmlosen Beobachtungen aus, daß nämlich aus einem Nest Tauben mit längerem und kürzerem Schnabel weiße und gefleckte hervorgehen, nimmt dann einige Weltäonen zu Hülfe, um auf jene

Thatsachen den Schluß zu gründen, daß ebenso aus einer ersten Urform Pilz und Rose, Rind und Mensch hervorgegangen sind — Alles ganz allmälig durch natürliche Züchtung im Kampfe ums Dasein in der Divergenz des Charakters unter verschiedenen Lebensbedingungen und differenter Gewohnheit. — Darwin selbst hat zwar seine Theorie auf den Menschen ausdrücklich nicht angewendet. Desto offener und entschiedener haben es seine Nachfolger, Schleiden, Vogt u. A. gethan. Und zwar liegt diese Anwendung auf den Menschen nothwendig in der Consequenz der Theorie und ist in den Principien jedenfalls mitgesetzt. Diese Theorie stellt demnach den Menschen, welcher die höchste Entwickelungsstufe auf der Leiter der organischen Bildungen repräsentirt, in einen so unmittelbaren verwandtschaftlichen Zusammenhang mit den ihm zunächst vorangehenden Geschöpfen, den höchsten Thierarten, daß der Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere ein fließender wird. Nach dieser Ansicht ist also der Mensch in seiner Entwickelung, wie Schleiden behauptet, auf den Affen und weiter zurück auf den Frosch und noch weiter auf den Wurm und zuletzt auf den Urschlamm zurückzuführen. Wenn wir uns gegen diese Abstammung sträuben, so sagt man einfach, ihr seid unwissenschaftlich oder hochmüthig. So heißt es kurz und bündig: „Die absolute Differenz der menschlichen und thierischen Seele besteht in der Einbildung, sie ist ein Ausdruck des Hochmuths, mit dem der Mensch so gern sich über die ganze übrige Schöpfung zu erheben pflegt. Nicht zufrieden, der edelste, schönste und beste Theil des Geschaffenen zu sein, verlangt er auch, aus einem anderen Material zu bestehen, und während alles Uebrige untergeht, allein der ewigen Fortdauer sich zu erfreuen.“ —

Aber wir scheuen uns nicht, gegen diese Anschauung uns nachdrücklich so lange zu erklären, als wir selbst auf dem Gebiet der Naturwissenschaften die Autorität Alexander v. Humboldt's u. A. für uns haben. Hören wir also zunächst die Urtheile gewichtiger Stimmen über die Darwin'sche Theorie. Schon Darwin's Uebersetzer, der vor Kurzem verstorbene berühmte Heidelberger Paläantolog Bronn, erhebt in einem Nachwort folgende Bedenken (S. 546): „Offenbar muß entweder ein ganzes Natursystem von Wesen auf einmal geschaffen worden sein, oder sie müssen sich von einem tiefen Punkte an aufwärts ganz allmälig, aber massenhaft entwickelt haben. Herr Darwin hat es jedoch sogleich gefühlt, daß jene seine Annahme noch mißlicher ist, als die einer gleichzeitigen Erschaffung aller Wesen, die er bekämpft; daher er etwas später sich mit einer Urpflanze und einem Urthiere, ja sogar mit einem einzigen Ur-Organismus begnügen will, welchem der Schöpfer das Leben eingehaucht habe. (S. 518.) Die Bedürfnisse dieses einzigen erschaffenen Individuums, von welchem die ganze lebende Natur abstammt, müssen dann freilich sehr klein gewesen sein; — es war zweifelsohne nur eine Fadenalge oder etwas der Art, die sich ihre Nahrung aus unorganischen Elementen selbst bereiten und sich selbst befruchten mußte. Aus ihr und ihren Nachkommen konnten lange Zeit nur vegetabilische Formen entstehen, bis genug organische Materie vorhanden war, um auch Thiere, selbst der unvollkommensten Stufe zu ernähren. Aber immer ist noch ein persönlicher Schöpfungs-Act für dieses eine organische Wesen nöthig, und wenn derselbe einmal erforderlich, so scheint es uns ganz gleichgültig, ob der erste Schöpfungs-Act sich nur mit einer, oder mit 10, oder mit 100,000 Arten befaßt, und ob er dieses nur ein-

für allemal gethan oder von Zeit zu Zeit wiederholt hat. Es fragt sich nicht, wie viele Organismen-Arten der persönliche Schöpfer ins Leben gerufen, sondern ob es überhaupt jemals nöthig sein kann, daß dieser eingreife in die wundervollen Getriebe der Natur und statt eines bewegenden Naturgesetzes aushelfend wirke? Wenn Herr Darwin die organische Schöpfung überhaupt angreift, so muß er nach unserer Ueberzeugung auch auf die Erschaffung einer ersten Alge verzichten!" —

So lange es nicht gelingt nachzuweisen — bemerkt Professor Roeper — daß unter Anderem das Menschengeschlecht, während der verhältnißmäßig allerdings kürzeren, dennoch aber schon ganz beachtenswerthen Zeit seiner Existenz sich merklich verändert, namentlich in irgend einem materiellen Charakter vervollkommnet habe, so lange der Thierzüchter sich vergeblich abmühet, aus einem Kaninchen eine Katze, aus Darwin's obligater Taube auch nur ein Huhn zu bilden, so lange der Landmann von einer Gersten-aussaat keinen Raps erntet, so lange der Geognost die Uebergangsstufen zwischen Pterodactylus und Vogel, zwischen Seekuh und Elephant, zwischen Orang-Utang und Mensch nicht aufgefunden, so lange lasse man die Arten-verschiedenheit als eine ursprüngliche, das heißt gottgewollte bestehen, selbst wenn man nicht vermag, sie zu verstehen. —

Auch Guizot in seinen Meditationen über das Wesen der christlichen Religion (Paris 1864) spricht sich in ähnlicher Weise aus: Das System der Umbildung der Gattungen ist nicht minder durch die Wissenschaft, wie durch den Instinct des gesunden Verstandes verworfen. Es ruht auf keiner handgreiflichen Thatsache; was über die Existenz der lebenden Gattungen an Thatsachen constatirt, an Denkmälern gesammelt ist, bezeugt, daß sie keine merkliche und dauernde Umbildung und Veränderung erfahren haben. In einer und derselben Gattung können die Racen variiren oder sich durch einander modificiren: die Gattungen ändern sich nicht. Und wenn man versucht hat, sie auf künstlichem Wege, durch Kreuzungen zwischen den verwandten Gattungen umzubilden, so hat man Nichts erreicht als Modificationen, welche nach zwei oder drei Geschlechtern von Unfruchtbarkeit getroffen sind, gleichsam um die Unfähigkeit des Menschen zu bezeugen, durch die fortschreitende Umbildung der existirenden Gattungen neue Gattungen zu Stande zu bringen. —

Gehen wir nun noch auf eine nähere Prüfung der Darwin'schen Theorie ein (vgl. Evang. Kirchenzeitung, 1865, Nr. 37, S. 433 ff.), so kennzeichnet sich die Transmutationshypothese zunächst durch die unendlich wüste Weise, in welcher sie an der Oberfläche der äußeren Erscheinung hängen bleibend, aller tieferen Auffassung der Natur ermangelt, derselben jeden idealen Hintergrund nimmt und den blinden Zufall als Baumeister der organischen Welt proclamirt. Sie will die Entstehung der Arten erklären und gipfelt doch in der Tendenz, die objective Realität des Artbegriffs zu zerstören. Hier liegt der Schwerpunkt der ganzen Frage. Es fragt sich nämlich, ist der Artbegriff nur in den Gedanken des beobachtenden Menschen vorhanden, oder hat er nicht vielmehr seine objective Realität außerhalb alles subjectiven Denkens? Beim ersten Blick könnte es scheinen, als wenn der Artbegriff lediglich der Naturwissenschaft angehöre. Und doch liegt gerade in seiner tieferen Erfassung der Punkt, an welchem Wissenschaft und Glaube einander berühren. Der

Artbegriff ist die Stelle in der Naturwissenschaft, an welche der Glaube seine Hand legt, um die Wissenschaft zu erfassen. Letztere hat davon ein deutliches Bewußtsein, wie zwei ihrer Aussprüche beweisen. „Die Annahme der Unveränderlichkeit im Pflanzen- und Thierreich führt unabänderlich wieder auf den alten, der Naturwissenschaft wesentlich fremden Wunderglauben zurück.“ Dieser Ausspruch erkennt an, daß sich die Naturwissenschaft vor dem Wunderglauben nicht retten kann, so lange die objective Realität des Artbegriffs nicht umgeworfen ist, woraus folgt, daß, so lange diese besteht, die Wissenschaft des Wunderglaubens nicht entbehren kann. Der andere Ausspruch lautet: „So lange die Veränderlichkeit der Art nur ein beschränktes Maß hat, ist es nöthig, daß wir uns einstweilen noch auf eine Schöpfung berufen, wenn wir auch ausdrücklich bemerken müssen, daß eine solche Annahme der persönlichen Thätigkeit eines Schöpfers mit dem übrigen Walten in der Natur in Widerspruch steht.“ Dieses Wort sagt Beides: wie gern man des lebendigen Gottes los und ledig wäre, und wie man es doch immer nur in Hoffnung kann, so lange die Art ihre Standhaftigkeit behält. —

Jede tiefere Naturforschung, die nicht an der äußeren Erscheinung hängen bleibt, kommt nothwendig zur objectiven Realität des Artbegriffs. Was aus dem Waizenkorn wächst, wächst das nicht immer wieder in das Bild der Waizenpflanze hinein? Ein stilles Schaffen und Walten weckt den Keim und läßt den Halm erstehen, baut eine Pflanzenzelle auf die andere; aber über allem Wachsen steht unsichtbar eine Zeichnung, nach welcher der Bau der Zellen sich zusammenfügt, ein ideales Bild, das, an sich selbst unsichtbar, in dem Wachsen der Pflanze sichtbare Gestalt gewinnt. Die Natur selbst drängt den denkenden Menschengeist von dem Materiellen und Sichtbaren der Erscheinung zu einem Immateriellen und Idealen, dessen Offenbarung und Selbstbethätigung die Welt der Leiblichkeit ist. Aus dieser objectiven Realität des Artbegriffs ergiebt sich von selbst, welche unbedingte Herrschaft der ideale Artentypus über die Gestaltung der Individuen haben muß. Ist er das wirkende und gestaltende Princip der leiblichen Erscheinung, so ist zwar innerhalb des Typus eine Mannigfaltigkeit der individuellen Ausgestaltung möglich, denn unter der starren Regel todter Mechanik steht das organische Leben allerdings nicht; aber in dem Artentypus sind ebenso sehr die Grenzen gegeben, welche das Individuum niemals überschreiten kann. —

Die ernstere Naturforschung hat sich darum auch der Realität des idealen Artentypus nie entschlagen können. Sie redet von immateriellen Potenzen, die in der Natur wirksam seien, von plastischen Ideen, welche die Gestaltung der Individuen beherrschen, von morphologischen Principien, ohne deren Erkenntniß die Wissenschaft ein todtes Aggregat sei. Wie sie es aber auch nenne, immer ist darin die Nothwendigkeit des Idealen ausgesprochen, aus dessen Grunde die Leiblichkeit ersteht. Der Glaube aber geht einen Schritt weiter und nennt diese plastischen Ideen, weil sie doch nicht aus den Wolken herabfallen, Schöpfungsgedanken des lebendigen Gottes, und findet diese Anschauung da wieder, wo die heilige Schrift auf ihrem ersten Blatte zehn Mal sagt, daß Gott Alles geschaffen habe, ein Jegliches nach seiner Art. —

Die Darwin'sche Lehre unternimmt es nun, die Natur alles idealen Gehaltes zu entleeren. Die objective Realität des Artentypus wird verneint und der ganze Bau der organischen Welt auf den Zufall einer nützlichen Abänderung gegründet, ohne alle plastischen Ideen, ohne jedes morphologische Princip, ohne immaterielle Potenzen. Sofern die Darwin'sche Lehre der erste wissenschaftliche Versuch ist, die Natur ihres idealen Inhalts zu entleeren, ist in ihr ein Fortschritt der materialistischen Anschauungsweise nicht zu verkennen. Aber mit welchen Mitteln wird dieser Versuch durchgeführt! Von einem denkenden Eingehen auf die ideale Realität des Artbegriffs zeigt das Darwin'sche Werk keine Spur. Statt dessen tritt eine beschränkte Empirie ein, indem Darwin nur mit Thatsachen operirt. Namentlich bilden die Culturpflanzen und Hausthiere das Rüsthaus, aus welchem die Waffen entnommen werden. Wir wollen dem Darwin'schen Taubenzüchter Glauben schenken, der sich anheischig macht, eine vorgeschriebene Feder in drei Jahren, und einen aufgegebenen Kopf in sechs Jahren hervorzubringen. Dieselbe Unzweifelhaftigkeit wollen wir allen übrigen Thatsachen zugestehen. Sie beweisen eben nur, was Niemand bestreitet, nämlich die Mannigfaltigkeit der individuellen Ausgestaltung innerhalb der im Artentypus gegebenen Grenzen. Aber nun wird auf Grund dieser Thatsachen die Zumuthung an uns gestellt, zu glauben, daß, weil der Taubenzüchter Kopf und Schnabel nach Vorschrift zu erlangen vermöge, sich die Taube auch in einen Geier umwandeln könne. Oder um dasselbe in Form einer allgemeinen Regel auszusprechen: Weil die Individuen einer Art variiren, so soll das den Schluß begründen, daß auch eine Art in die andere transmutirt werden könne. Daß die Thatsachen diesen Schluß nicht rechtfertigen, weiß Darwin sehr wohl; daß die Erfahrung ihm sogar widerspricht, wird nicht geleugnet. So weit menschliche Erfahrung reicht, ist aus einem Waizenkorn noch niemals etwas Anderes geworden, als eine Waizenpflanze, und die Abbildungen auf alten ägyptischen Denkmalen zeigen dieselben Thier- und Pflanzengestalten, welche noch heute uns umgeben. Die Empirie also, auf deren Grund die Naturwissenschaft allein stehen will, widerspricht jener Schlußfolgerung. Um diesem Widerspruch zu entgehen, nimmt die Theorie ihre Zuflucht zu der Annahme ungeheurer Zeiträume, während welcher die natürliche Züchtung ihre Wirkung zu immer höherem Betrage gehäuft haben soll. Aber abgesehen von der Annahme dieser Weltäonen selbst, ist doch die ihnen zugeschriebene Wirkung durchaus unerwiesen und lediglich ein Spiel der Phantasie. Wenn es Jemandem gefällt zu glauben, daß der Winter, welcher Wasser in Eis wandelt, auch Eis in Eisen transmutiren könne, wenn er nur gehörig andauere, so ist das ein Aberglaube, gegen den man mit Gründen allerdings nicht streiten kann. Wenn gesagt wird, das Züchtungsprincip sei dem englischen Landwirth „der Zauberstab, mit dessen Hülfe er jede Form ins Leben ruft, die ihm gefällt", so ist das in dem Sinn, in welchem es der Darwin'schen Lehre zur Stütze dienen könnte, ein Ausspruch, welcher der Lächerlichkeit verfällt. Und mit dieser ohnmächtigen Hypothese soll der ganze ideale Gehalt der Natur zu Grabe getragen sein, auf welchen die Natur jedes ernste Denken hindrängt. Wenn irgendwo, so gilt hier das Wort Humboldt's im Kosmos von „der Anmaßung der Empirie, welche durch Thatsachen mehr erwiesen glaubt, als durch die Erfahrung begründet wird." —

So hinfällig die Darwin'sche Theorie in ihrer Negation ist, so ohnmächtig zeigt sie sich zur positiven Lösung ihrer Aufgabe. Wenn alle organischen Lebensformen aus der unvollkommenen Urform einer Schleimzelle oder Fadenalge entstanden sind, wie erklärt es sich, daß eine so unermeßliche Menge der niedrigsten Organismen noch jetzt vorhanden ist? Wenn die natürliche Züchtung Jahrmillionen hindurch mit der Vervollkommnung eines jeden organischen Wesens beschäftigt war, warum sind nicht sämmtliche Algen zu Palmen und sämmtliche Infusorien zu Affen geworden, und wie hat bei der gleichen Bildungsfähigkeit Aller eine so überreiche Zahl von Algen sich den beharrlichen Züchtungsversuchen der Natur mit derselben Beharrlichkeit widersetzen können? Und wenn doch nach der Darwin'schen Lehre jeder Organismus, welcher sich auf eine nützliche Abänderung nicht einläßt, im Kampf ums Dasein zu irgend einer Zeit untergehen muß, wie haben die Algen es angefangen, sich trotz ihrer Unvollkommenheit gegen die Uebermacht der fortgezüchteten Verwandtschaft zu erhalten? Wo sind auch alle die Mittelformen geblieben, die nach dieser Lehre beim allmäligen Uebergange von einer Art zur anderen nothwendig entstehen mußten? — Auf alle diese Fragen erhalten wir keine irgendwie genügende Antwort. — In ihrer ganzen Hohlheit wird diese Theorie aber offenbar, wenn man an sie mit der Frage herantritt, worin denn eigentlich die so sehr betonte Nützlichkeit der Abänderung bestanden habe, durch welche eine Art aus der andern geworden ist. Der Wickelschwanz mancher Affenarten ist als eine nützliche Abänderung leicht erkennbar. Anderen Affenarten aber ist der Mangel dieses Anhanges so nützlich gewesen, daß sie sich neben der geschwänzten Verwandtschaft wohl haben erhalten können. Wenn aus der bildenden Macht der nützlichen Abänderung das gefleckte Fell des Tigers hervorging, so war dem Löwen die Einfarbigkeit ebenso diensam. Wie mag doch der Kampf ums Dasein beschaffen sein, in welchem das Veilchen blau und die Rose roth wurde? Und welches mag wohl die nützliche Abänderung sein, in deren Folge sich zuerst die Empfindung, also der erste Ansatz zur Thierbildung einstellte? Alle diese Fragen, die unbeantwortet gelassen werden, zeigen, daß die Darwin'sche Theorie, statt den Bau der organischen Welt vor unseren Augen entstehen zu lassen, uns nur ungelöste Räthsel giebt. —

Auf einen Punkt aber wollen wir zuletzt noch hinweisen, der nicht blos die Darwin'sche Theorie, sondern auch die ganze materialistische Anschauungsweise in ihrer wissenschaftlichen Unhaltbarkeit klar vor Augen stellt. Es ist die Hypothese der sogenannten generatio spontanea oder aequivoca (der freiwilligen Zeugung), welche materialistische Schriftsteller fortwährend als ein feststehendes Dogma behandeln, obgleich sowohl vom philosophischen, als auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkte die erheblichsten Einwürfe dagegen erhoben worden sind. (Vgl. Neue Evangel. Kirchenzeitung, 1865, Nr. 34, S. 533 f.) Die Vorliebe der Materialisten für die Annahme, daß belebte Wesen ohne Abstammung von Wesen gleicher Art auf naturgeschichtlichem Wege entstehen können, ist vollkommen begreiflich. Steht es einmal fest, daß, wenn gewisse physikalische Bedingungen gegeben sind, ganz von selbst organisches Leben, wenn auch in den niedrigsten Formen, sich aus der Materie entwickelt, so ist damit ein thatsächlicher Boden für die Hypothesen der materialistischen Weltanschauung gegeben. Gehen die ersten Anfänge organi-

schen Lebens aus dem Mutterschoß der Materie hervor, warum nicht auch die höheren Formen desselben? Entsteht das Infusionsthierchen durch das Zusammentreffen gewisser physikalischer Bedingungen, was hindert dann, den Menschen auf demselben Wege entstehen zu lassen? Es könne, sagt Büchner in seiner neuesten Schrift „Natur und Geist" (2. Aufl., 1865), nicht bezweifelt werden, daß die Natur, d. h. die Gesammtheit der sich bewegenden materiellen Atome aus eigener Kraft eine einzelne Zelle hervorzubringen im Stande sei; könne sie das aber, so könne sie auch einen ganzen Haufen von Zellen hervorbringen, ein thierischer oder menschlicher Organismus sei nichts Anderes, als ein Haufen von Zellen — also könne die Natur aus eigener Kraft Menschen hervorbringen. —

Bekanntlich stützt sich die Annahme der generatio spontanea auf folgende Beobachtung: wenn man eine organische Flüssigkeit, oder über eine organische Substanz ausgegossenes Wasser an der Luft stehen läßt, so finden sich nach einigen Tagen Millionen von Infusionsthierchen darin. Gegen diesen scheinbaren Beweis der generatio spontanea haben aber schon längst Ehrenberg und Andere die Behauptung geltend gemacht, daß vielmehr die Infusionsthierchen aus Eiern entstehen, die der Flüssigkeit aus der Luft zugeführt werden. Jedoch haben die Materialisten seither immer darauf gepocht, daß das Vorhandensein von Infusorien-Eiern in der Luft nicht nachgewiesen, sondern eine bloße Hypothese sei. — Nun hat neuestens der französische Akademiker Pasteur durch eine Reihe von Experimenten den unwiderleglichen Nachweis geliefert, daß Infusorien-Eier in der Luft schwimmen und daß in einer Flüssigkeit, in welcher die organischen Keime durch Kochen getödtet sind, Infusorien dadurch entstehen, daß Luft, in welcher lebendige Infusorien-Eier vorhanden sind, hinzutritt. Der Sonnenstaub, den wir in einem in ein dunkles Zimmer eindringenden Sonnenstrahl schwimmen sehen, besteht zum Theil aus Infusorien-Eiern, die trotz ihrer großen Kleinheit in Folge der starken Beleuchtung selbst für das bloße Auge sichtbar werden. (Vgl. in den Glaser'schen „Jahrbüchern für Gesellschafts- und Staatswissenschaften", 1865, den Aufsatz von Johannes Müller, in welchem die von Pasteur angestellten Versuche in einer auch für Laien verständlichen Weise geschildert sind.) Der von Pasteur geführte Beweis ist so schlagend, daß die generatio spontanea fortan nur als eine willkürliche Hypothese gelten kann. —

Natürlich hat man es von materialistischer Seite an Bemängelungen der Pasteur'schen Untersuchungen nicht fehlen lassen, und Carl Vogt hat im Feuilleton der Kölnischen Zeitung verkündigt, „unter den gewichtigen Schlägen französischer Gelehrter stürze die ganze positive Fronte des Pasteur'schen Gebäudes zusammen". Wie steht es aber mit diesem Widerspruch? Allerdings haben die Herren Pouchet, Joli und Musset, um die generatio spontanea zu retten, die von Pasteur gefundenen Thatsachen geleugnet und ihn grober Irrthümer bei seinen Versuchen beschuldigt; ja, sie haben die Akademie gedrängt, eine Commission zur Prüfung des Thatbestandes niederzusetzen. Aber diese Commission hat nun nach sorgfältiger Prüfung Pasteur's Behauptungen vollständig bestätigt.*) —

*) In ihrem am 20. Februar d. J. erstatteten Rapport sagt die Commission der Akademie: „En résumé les faits observés par M. Pasteur et contestés par M. Pouchet, Joli et Musset, sont de la plus parfaite exactitude."

„Mit der generatio spontanea“, heißt es in dem oben angeführten Aufsatze von **Johannes Müller**, „ist die einzige scheinbare Thatsache zerstört, auf welche sich der Materialismus bei seiner Behauptung eines naturgesetzlichen Ueberganges von der unorganischen Welt zur organischen stützen konnte. Die völlige Unwissenschaftlichkeit und Haltlosigkeit dieser Behauptung ist damit dargethan; nach wie vor bleibt der Gegensatz zwischen der leblosen und der belebten Natur ein unvermittelter, ein absoluter. **Nur eine Durchbrechung der Naturgesetze, nur ein Wunder** kann den lebendigen Organismus aus der leblosen Materie bilden. Schon dieser eine Satz wirft das ganze System des Materialismus über den Haufen. Denn Nichts ist gewisser, als daß die Durchbrechung der Naturgesetze einen höhern Willen voraussetzt, der sie durchbricht, der also selbst nicht unter ihnen steht, wobei das Grunddogma des Materialismus, daß alles Seiende in den Atomen und ihren Bewegungen umschlossen sei, nicht bestehen kann. Es bestätigt sich hier von Neuem, daß die dem Christenthum feindlichen Systeme — und welches wäre feindlicher, welches hätte zugleich mehr satanische Kraft, als das des Materialismus? — in den exacten Wissenschaften durchaus keine wahre Stütze finden.“ —

Doch genug hiermit. Wir bleiben trotz der Darwin'schen Hypothese bei unserer Ansicht: So groß der Unterschied in der Natur zwischen Organischem und Unorganischem, so groß ist der zwischen dem Animalischen und Geistigen, d. h. zwischen Thier und Mensch. Wir behaupten also neben einer wirklichen Gemeinschaft einen wirklichen Unterschied von Geist und Natur, Gott und Welt, und damit verlassen wir den Standpunkt sowohl der materialistischen, als der pantheistischen modernen Naturanschauung, bei dem wir vielleicht zu lange schon verweilt haben. —

6. Die erste nothwendige Voraussetzung bei der Beantwortung unserer Frage nach dem Wunder ist das Dasein des Geistes und des lebendigen Gottes. Damit wenden wir uns zu dem Standpunkt des **Theismus**, auf dem allein die Möglichkeit des Wunders begreiflich ist. Denn daß der Geist des Menschen nicht blos das Lebensprincip dieses Naturorganismus ist, wie die moderne Naturanschauung will, geht mit Nothwendigkeit daraus hervor, daß er ein Lebensgesetz in sich trägt, welches mit der Natur durchaus Nichts gemein hat, das sittliche Gesetz des Gewissens. Die Natur weiß Nichts von Gut und Böse, der Mensch aber weiß davon, wie sehr es auch dem Naturtrieb widerstrebe, ja, wenn es sein muß, um den Preis des natürlichen Unterganges, um den Preis des Leibes und Lebens. Denn, wie der Dichter treffend sagt, das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel größtes aber ist die Schuld. Dieses Gesetz kann keine Mutter Natur dem Menschen mitgegeben haben, sondern nur ein übernatürlicher Schöpfer, der selbst sittliche Persönlichkeit in unendlicher Vollkommenheit von Ewigkeit zu Ewigkeit ist. Wie der Geist des Menschen, als Ebenbild des Gottesgeistes, seinem Wesen nach erhaben ist über den Leib und dennoch des Leibes innig verbundene Seele, so ist auch Gott, der ewige Geist, erhaben über die Welt, und dennoch ihre lebendige Seele; denn er hat sie sich in freier Schöpfergewalt zu seinem Leibe gebildet. —

Diese religiöse Weltanschauung wird im Allgemeinen als **Theismus**

bezeichnet. Doch giebt es auch hier noch eine Form der Auffassung, welche den Begriff des Wunders nicht vertheidigen kann, ohne auf Gottes unwürdige Voraussetzungen zurückzukommen. Das ist der mechanische Theismus, gewöhnlich **Deismus** genannt, welcher sich die Welt als ein von Gott vom Anfange her eingerichtetes Kunstwerk, gleichsam eine großartige Maschine denkt, die nach einmal erhaltenem Anstoß mittels der in sie gelegten Kräfte und der ihr gegebenen Einrichtung sich bewegt und fortarbeitet, während der über oder neben ihr stehende Künstler sie nur beobachtet und ihrem Laufe zusieht. Die Wunder können dann eigentlich gar nicht stattfinden oder höchstens als von Gott nicht vorausgesehene und nicht vorausgewollte Ausbesserungen betrachtet werden, — eine Vorstellung, welche in der That in gotteslästerlicher Weise Gott eigentlich die Fähigkeit abspricht, eine Welt, wie er sie wollte, gleich Anfangs herzustellen und darum einen dunkeln Schatten auf die göttliche Weisheit wirft. Dieser mechanische Theismus ist indeß nicht der christliche. Dem Theismus des Christenthums liegt eine andere Anschauung von dem Verhältniß Gottes zur Welt zu Grunde, nach welcher das Wunder nicht blos zulässig, sondern bedingungsweise nothwendig erscheint. Wissenschaftlich hat man ihn in neuester Zeit als den **speculativen Theismus** bezeichnet. Er hält die nothwendige Zusammengehörigkeit und Wechselwirkung von Gott und Welt, aber auch den Unterschied zwischen beiden aufrecht. Was an dem Pantheismus Wahres ist, nämlich daß Gott nicht blos für sich da ist, sondern das Alles durchdringende Lebensprincip, das erkennt der speculative Theismus vollständig an; aber zugleich kommt hier auch der Gedanke zu seinem Rechte, daß Gott außer der Welt eine selbstbewußte lebendige Einheit oder Person ist. Die jetzige philosophische Richtung des speculativen Theismus „hat die Idee eines sowohl unendlichen, als selbstbewußten, der Welt einwohnenden und sich im eigenen Wesen als **Persönlichkeit** erfassenden **Gottes** aufgestellt und entwickelt, sie sucht Natur und Geschichte in Gott, Gott in Natur und Geschichte zu begreifen. In der Speculation kann nur die absolute Selbstposition der Idee, der **absolute Geist**, in sich selbst vollkommen und das unendliche Endliche aus sich setzend — als das wahrhaft Unendliche gedacht werden. Die gewöhnlichen endlichen Kategorien, da sie im Begriffe des Unendlichen sich aufheben, sind allerdings auf das absolute, ideelle, geistige Verhältniß vom Unendlichen und Endlichen nicht ausreichend; ist aber das eine Glied des Verhältnisses das Unendliche, so ist das andere Glied, das Endliche, nicht außer demselben, vielmehr demselben geistig immanent, die Natur oder das Materielle. Die Speculation kann Gott und Welt nicht trennen, aber ihr In- und Miteinandersein ist weder als Einheit, noch in veräußerlichender Entgegensetzung denkbar; es ist vielmehr ein ewiges Schaffen Gottes in der Totalität des Geschaffenen, der Welt, so daß dem Unendlichen als solchem nicht dasjenige äußerlich gegenübersteht, was innerlich von ihm unterschieden gesetzt ist als ein einzelnes endliches Moment.“ (Vgl. Langbein, Pädagog. Archiv, 1865, Nr. 2, S. 102 f.) Gott ist das denkende und wollende Absolute in den endlichen und wechselnden Erscheinungen der Welt; das göttliche und natürliche Wirken ist überall mit einander, das Eine vollzieht sich nicht ohne das Andere; aber doch fallen sie nirgends zusammen. Das Göttliche ist überall der absolute Hintergrund der Natur und ihrer Gesetze, wie andererseits die Naturgesetze in ihrer Wirksamkeit den

Willen Gottes darstellen, sofern und soweit er sich in der Natur verwirklicht. Dem widerstreitet nicht, daß der Welt von der freilassenden ewigen Liebe eine theilweise Selbständigkeit als Unterlage einer freien Entwickelung verliehen ist, ähnlich wie dem Menschen in der Freiheit des Geistes; daß also die Natur in gewissem Sinne aus sich selbst lebt, sich aus eigenstem Triebe, nach innewohnenden Gesetzen entfaltet. Auch die Rose entfaltet sich von innen heraus aus eigenstem Triebe; kann sie darum des Sonnenstrahls entbehren, der diese Entfaltung in ihr weckt, der das innewohnende Gesetz in ihr lebendig macht? So vermag das ganze Weltall sich doch nur fort und fort aus sich selbst zu entwickeln, weil das Sonnenlicht der schöpferischen Liebe Gottes beständig durch alle seine Poren hindurchdringt. —

Alles Werdende trägt auf der einen Seite den Charakter der Natürlichkeit, auf der andern einen Hauch des Uebernatürlichen, des Wunderbaren, sofern es irgendwie an die unmittelbar in ihm waltende Hand des Schöpfers gemahnt. Hier ist nun auch die Stelle, wo das Wunder in der christlich-theistischen Weltanschauung seinen Platz findet. Nicht als eine Aufhebung der Naturgesetze, auch nicht als eine Nachbesserung der Welteinrichtung ist es anzusehen, sondern als ein verstärktes Hervortreten des Göttlichen in der Natur, des bewußten Willens in seinem Verhältniß zur unbewußten Materie, als eine Belebung und Potenzirung der edelsten Naturkräfte durch die aus einer höheren Weltordnung hinzutretenden Mächte. Wir richten mit dem Wunder kein Reich göttlicher Willkür auf; wir setzen nur einen wirklichen Unterschied und eine wirkliche Gemeinschaft von Geist und Natur, von Gott und Welt, von Himmel und Erde, und für beide Gebiete entsprechende Gesetze und Entwickelungsnormen. Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich das Wunder in seiner Möglichkeit nicht mehr leugnen; es muß die Möglichkeit zugegeben werden, daß Gott zur Ausführung seines Willens höhere Gesetze an Stelle der niederen nicht willkürlich, sondern nach seinem ewigen allweisen Rathschlusse treten lassen kann. —

Wir tragen in uns die Gewißheit, daß es noch mehr geben muß, als die natürliche Ordnung der Welt. Die Gewißheit des Uebernatürlichen ist ja die Grundlage aller Religion, wie Guizot mit Recht lehrt. So vernünftig die Religion ist, so vernünftig diese Gewißheit ist, so vernünftig ist auch das Wunder. Glauben wir nicht, daß die Welt geschaffen ist? Und was ist die Schöpfung anders, als das erste Wunder? Denn das ist ja ein Wunder, daß Etwas entsteht, was nicht vorhandenen natürlichen Kräften und Gesetzen entstammt, was in den Naturzusammenhang hineintritt, ohne von demselben gewirkt zu sein. Das gilt aber im höchsten Sinne von der Schöpfung. Und nicht minder von der Erlösung der Menschheit oder von der inneren Erneuerung des einzelnen Menschen durch die Macht der göttlichen Gnade. Denn da handelt es sich immer um eine neue That, welche nicht das bloße Erzeugniß schon vorhandener Voraussetzungen ist. —

So rechtfertigt sich uns nun auch die ganze Geschichte der göttlichen Offenbarung des A. Bundes mit ihrer stufenmäßig fortschreitenden Entwickelung bis zu ihrer Vollendung, als die Zeit erfüllet war; so rechtfertigen sich uns die Wunder an der Person Christi, wie die durch seine Person vollzogenen. In der That ist schon das Judenthum mit seinem Monotheismus mitten in der heidnischen Vielgötterei eine so einzige Erscheinung der Welt-

geschichte, daß man sie ohne das fühlbare Eingreifen einer mächtigen Hand von Oben nicht verstehen kann. Strauß selbst setzt den Unterschied zwischen der jüdischen und der heidnischen Welt darin, daß das Judenthum Gott, das Heidenthum ebenso den Menschen gesucht habe. Welch' ein diametraler Gegensatz! Alle Völker der alten Welt stehen unter dem Bann der Naturvergötterung: nur das einzige Volk Israel blickt auf zu dem überweltlichen Gott, und es thut das, obwohl es zittert vor dieses Gottes Geboten. Alle Völker der alten Welt leben trostlos in rückschauender Sehnsucht nach einem verlornen goldenen Zeitalter der immer schlimmeren Zukunft entgegen: nur dies eine schaut voll Hoffnung in eine künftige goldene Zeit, und diese Hoffnung schwingt sich um so höher auf, je hoffnungsloser sich die Wirklichkeit gestaltet. Kann diese Religion das natürliche Erzeugniß des hebräischen Volksgeistes sein, eines Volksgeistes, der sich ein Jahrtausend hindurch gegen dieselbe gesträubt und erst durch die schwersten Züchtigungen ihr das roheste Heidenthum vorzuziehen verlernt hat, und der auch dann, als er endlich gehorsam in sie einging, erst recht bewies, daß er sich doch nur ihre Schale angeeignet, nicht ihren Kern? Und doch ist diese ganze Wunderwirkung Gottes in Israel nur das Vorspiel auf die Geschichte dessen, der von sich sagen durfte: „Wer mich siehet, der siehet den Vater", auf jene gottmenschliche Lebensgeschichte, die man erst zum Märchen stempeln muß, um sie als Wunder leugnen zu können, und die gleichwohl schon darum nicht erdichtet sein kann, weil auch nur, um sie zu erdichten, ein Herz erforderlich gewesen wäre, nicht minder weltumschließend und gotteinig wie seines? —

Auf der anderen Seite, wie sorgsam knüpft Gott diese Offenbarungsgeschichte überall an die natürlichen Bedingungen geschichtlichen Werdens an; wie erzieht er sich immer erst auf niederer Stufe die Empfänglichkeit für die höhere, so daß diese heilige Geschichte, weit entfernt die Entwickelung der Menschheit gewaltsam zu durchbrechen, bei aller ihrer Uebernatürlichkeit selbst wieder wahrhaft geschichtliche Entwickelung in höherer Art wird. In der Zeit der Völkertrennung, da das Heidenthum das Licht des ursprünglichen Gottesbewußtseins allenthalben verfinstert, stärkt er im Herzen Abraham's, des einsamen Gottesfreundes, den Glauben an ihn durch die trostreiche Verheißung, daß in seinem Samen gesegnet werden sollen alle Geschlechter auf Erden. Das Volk, das jenen Glauben erbt, nimmt er durch Moses in seine vorbildende Zucht und bestellt es durch den Pflug des Gesetzes zu einem Ackerfelde, aus dem die Propheten hervorsprießen können, die immer klarer und deutlicher das Heil und den Heiland der Zukunft dem Volke verkündigen sollen. Und als nun endlich der Verheißene erscheint, als das Wunder aller Wunder geschieht und die Fülle der Gottheit in die Menschheit hineingeboren wird, um auf dem Boden des Gesetzes und der Verheißung sich menschlich-sittlich zu entfalten und dann in Strömen des heiligen Geistes als neues Leben an alle Völker und Herzen mitzutheilen, — kann die Herrlichkeit Gottes sich inniger anschmiegen an die menschliche Natur und Geschichte, als sie im Leben Jesu Christi gethan hat? —

Wenn nun diese von Abraham bis auf Christus gehende übernatürliche Entwickelung Schritt für Schritt begleitet ist von Wundern, sind dieselben etwas Anderes, als die ganz entsprechenden Naturreflexe jener einen großen geistigen Wundergeschichte? Diese Naturreflexe sind nothwendig schon aus

pädagogischer Rücksicht, um dem Menschen die geistige Heilsoffenbarung nahe zu bringen; denn der natürliche Mensch ist eben ein überwiegend sinnlicher Mensch, und so muß auch die Sinnenwelt die Brücken bauen, durch die der Geist Gottes Zugang zu ihm gewinnt. Oder wie hätte sich Gott dem Abraham anders offenbaren sollen, als indem er sich zu dessen kindlicher Anschauung herabließ und in sinnbildlicher, menschenähnlicher Erscheinung einkehrte in seine Hütte? Oder wie hätte Moses jenes fleischliche Israel im Namen Gottes vierzig Jahre hindurch regieren können ohne das Zeugniß augenfälliger Wunder? Und wenn nun der Heiland eintritt in ein Geschlecht, das, so krank es vor Allem am inwendigen Menschen ist, dennoch sein äußerliches Elend weit mehr fühlt, als sein inneres: konnte er die Herzen aufschließen für Gottes Liebe und Gnade, ohne daß er die Sonnenstrahlen derselben auch sinnlich fühlbar fallen ließ auf alle irdische Noth und Krankheit? Dabei hat aber Jesus in seinen Wundern die Naturgesetze nicht durchbrochen, noch zerstört, oder suspendirt; denn die Fünftausend, die er gespeist hat, haben später wieder Hunger empfunden; nur in seiner Nähe und vor ihm sollten sie keinen Mangel haben; Lazarus, den er vom Tode erweckt, ist wieder gestorben; nur wo er, der Fürst des Lebens war, konnte kein Tod sein. Er hat die Naturgesetze vielmehr hergestellt; er hat die Naturgesetze ermöglicht, daß ein Mensch, der Augen hat, sehen, der Ohren hat, hören, der Füße hat, gehen kann; er hat in seiner Person gezeigt, wie der Geist die Natur zu beherrschen fähig und dazu bestimmt ist. — Wenn der Arm des Menschen einen Stein in die Luft schleudert, so ist das wider die Natur des Steins und nicht eine Wirkung des Gesetzes der Anziehung; sondern es tritt eine höhere Kraft und ein höherer Wille ein, der Wirkungen hervorruft, welche nicht Wirkungen der niedrigeren Kräfte sind. Damit werden diese Kräfte und Gesetze nicht aufgehoben, sondern bleiben bestehen. So tritt beim Wunder eine höhere Causalität wirkend ein und ruft eine Wirkung hervor, welche nicht Wirkung des Zusammenhanges jener niedrigeren Causalitäten ist, wohl aber nachher diesem Zusammenhange sich einfügt. Diese höhere Causalität aber fällt im letzten Grunde zusammen mit den höchsten sittlichen Zwecken des Daseins. Es ist die göttliche Liebe, welche die Macht in ihren Dienst nimmt; es ist die Erlösung der Menschheit, welche auf dem Boden der Schöpfung ihre höhere neue Geschichte vollzieht. —

Darum sind auch die Wunder nicht etwas Unnatürliches, wohl aber Uebernatürliches, oder, wie Jean Paul treffend sich ausdrückt: „Wunder auf Erden sind Naturgesetze im Himmel.“ Es ragen mit den Wundern in die uns bis jetzt bekannten Gesetze der gegenwärtigen von Sünde, Leiden und Tod beherrschten und daher unvollkommenen Weltentwickelung die Gesetze einer höheren, von der Sünde nicht getrübten göttlichen Weltordnung hinein. So weisen denn schließlich die Wunder Christi hin auf die herrliche Vollendung in der Vollkommenheit, der wir mit der ganzen Creatur entgegen harren; sie weissagen wie in einzelnen Morgenrothstrahlen den Tag der letzten Vollendung, an dem derselbe Heiland die vollbrachte Erlösung der Seele krönen wird durch des Leibes Erlösung. Denn eine Erlösung, wie der Seele, so auch des Leibes muß es ja geben, wenn Leib und Seele wirklich zusammengehören, wenn die Leiblichkeit, die Natur, wirklich ein unvergänglicher Gedanke Gottes ist, also auch mit hinein gehört in sein ewiges Reich. Darum weissagt die heilige

Schrift von einem neuen Himmel und einer neuen Erde am Ende der Tage, von einer Wiedergeburt der gesammten Natur, welche der Wiedergeburt unserer Natürlichkeit, der Auferweckung des Leibes folgen und entsprechen werde, von einer neuen Weltordnung, da der Tod nicht mehr sein wird, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen; denn das Erste ist vergangen. Freilich, diese Erlösung des Leibes, diese Wiedergeburt der Natur kann nur das Letzte sein im Heilsplane Gottes: erst die Erlösung der Seele, erst die innere Wiedergeburt der Menschheit aus Gottes Geist, durch die noch immer fortdauernden Geisteswunder der Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geiste. Aber Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes; und wie überall nach seiner ewigen Ordnung das innerlich Vollendete am Ende nach außen hin offenbar wird, so muß einmal auch dies sein innerliches Reich seine entsprechende Gestalt nach außen gewinnen, einmal das mit Christo in Gott verborgene Leben auch offenbar werden in Herrlichkeit. Und damit wir wüßten, daß derselbe Heiland, der unsere Seelen gesund macht, auch Macht habe, dereinst unsere irdischen Leiber zu verklären zur Aehnlichkeit seines verklärten Leibes und zu dem Ende auch alle Dinge, auch die ganze Natur sich unterthänig zu machen, so hat er schon hier während seines Erdenwandels Kranke gesund, Todte lebendig gemacht, so hat er vor Allem sich selbst bewiesen als den Sieger über den Tod, wie über die Sünde, indem er auferstand von den Todten. — So sind die Natur- wie die Geisteswunder der heiligen Geschichte nur die Klänge einer höheren Harmonie, welche durch die Dissonanzen des irdischen Natur- und Geschichtsverlaufes hindurchtönt. —

Das sind in der Hauptsache die Gesichtspunkte, unter denen die neuere gläubige Theologie das Wunder betrachtet (vgl. vornehmlich die bezüglichen Schriften von Beyschlag und Luthardt, die in obiger Darstellung benutzt worden sind). Die Wunder sind uns also Beweise nicht blos der göttlichen schöpferischen Allmacht, sondern mehr noch der weisheitsvollen Liebe Gottes. Das einzelne Wunder gliedert sich uns in einen großen heilsgeschichtlichen Organismus, in dem Christus, das Wunder der Wunder, das lebendige Herz ist. So erweisen sich die Wunder der heiligen Schrift im Großen und Ganzen als wesentliche Momente und Begleitzeichen des welterlösenden göttlichen Weisheits- und Liebesgedankens. — Nach diesen Gesichtspunkten ergiebt sich dann, nächst dem persönlichen Wunder des Gottessohnes selbst, keine Wundergeschichte, die für unsern Glauben so groß wäre und so gewiß, wie die Thatsache, die Jesum zum Gottessohne und Weltheilande sichtbar gekrönt hat, das Wunder seiner Auferstehung, dem wir wegen seiner für die christliche Kirche grundlegenden Bedeutung eine besondere Untersuchung im folgenden Vortrage widmen. —

Siebenter Vortrag.

Die Thatsache der Auferstehung Jesu.

Inhalt: Einleitung. (S. 266.) 1. Bericht der kanonischen Evangelien über die Auferstehung Jesu. (S. 266—267.) 2. Angriffe gegen die Auferstehung von Celsus, Spinoza, Reimarus, Bahrdt, Dr. Paulus, Schleiermacher. (S. 268—270). 3. Die Visionshypothese von Weiße, Ewald, Schenkel, Renan, Strauß. (S. 270—273). 4. Beurtheilung derselben nach Beyschlag, Keim, Hengstenberg, Engelhardt. (S. 273—281.) 5. Bedeutung der Auferstehung Jesu für die christliche Lehre und Kirche. (S. 281—282.) Schluß. (S. 282 f.)

H. A.! Der letzte Vortrag hat uns zum Schluß auf das größte Wunder der evangelischen Geschichte, die Auferstehung Jesu, geführt, welche wir einer besonderen Untersuchung vorbehalten haben. Heute soll uns daher die Thatsache der Auferstehung Jesu beschäftigen, indem wir dieselbe nach folgenden Gesichtspunkten betrachten wollen: Zunächst gehen wir aus von dem Bericht, den die kanonischen Evangelien uns über die Auferstehung des Herrn geben; dann lernen wir die Angriffe kennen, welche seit der apostolischen Zeit gegen diese Thatsache gerichtet worden sind, beschäftigen uns eingehend mit der neuesten sogenannten Visionshypothese, namentlich nach der Darstellung von Strauß, und unterwerfen dieselbe einer sorgfältigen Prüfung, um zuletzt die Wichtigkeit der Auferstehung Jesu für die Geschichte der christlichen Kirche und für unsern christlichen Glauben näher ins Auge zu fassen. —

1. Der Bericht unserer kanonischen Evangelien über die Auferstehung des Herrn lautet in der Hauptsache so: Nachdem der Tag der Grabesruhe nach der Kreuzigung des Herrn, ein Sabbath, verflossen, brach der große Auferstehungsmorgen an, an welchem Gott der Herr sein Siegel auf das Erlösungswerk drückte und Jesum Christum als seinen Sohn und Weltheiland durch seine Auferweckung von den Todten kräftiglich erwies. Am früheſten Morgen des Sonntags erschien unter einem Erdbeben ein Engel vom Himmel, der den Stein von der Grabesthür wegwälzte. Erschreckt flohen die Wächter in die Stadt und zeigten es den Hohenpriestern an. Frauen waren die ersten Ohren- und Augenzeugen der Auferstehung des Herrn. Maria Magdalena kam zuerst an das Grab und sah den Stein weggewälzt. Bestürzt eilte sie in die Stadt zu Petrus und Johannes und ver-

kündigte es ihnen. Mittlerweile waren auch Maria, Salome und Johanna mit Sonnenaufgang an das Grab gekommen. Da erblickten sie einen Engel, welcher ihnen Jesu Auferstehung verkündigte und sie den Jüngern sagen hieß, daß Jesus sich in Galiläa den Seinen zeigen werde. Die Frauen eilten hinweg und sagten Niemand Etwas außer den Jüngern, welche aber in ihrer Niedergeschlagenheit diese Nachricht als ein leeres Gerede aufnahmen. Doch eilten Petrus und Johannes, denen Maria Magdalena auf dem Fuße nachfolgte, zum Grabe. Erstaunt über den Anblick der Leere darinnen, jedoch außer Stande, es sich zurecht zu legen, kehrten die Beiden wieder zurück. Maria aber verweilte noch. Da erblickte sie im Grabe zwei Engel, welche sie freundlich anredeten, und als sie weinend von ihnen sich abwandte, den Herrn selbst, den sie zuerst für den Gärtner hielt, bald aber am Tone seiner Stimme erkannte. Er beauftragte sie, den Jüngern seine bevorstehende Himmelfahrt anzukündigen und ihnen zu sagen, daß sie zuvor seine Erscheinung in Galiläa erwarten sollten. Maria richtete ihren Auftrag aus; aber die Jünger schenkten ihr keinen Glauben. Darum fand es der Herr für gut, sich den Jüngern schon in Jerusalem als den Auferstandenen zu zeigen, um ihren gesunkenen Muth wieder aufzurichten und zu beleben. So erschien er im Verlauf dieses Sonntags auch dem Simon Petrus und zweien Jüngern auf dem Wege nach Emmaus. Voll Freude eilten diese zurück in die Stadt, wo sie zehn Apostel und andere Jünger in einem verschlossenen Gemache versammelt fanden. Plötzlich erschien der Herr in ihrer Mitte und überführte die Erschrockenen von seiner leibhaftigen Erscheinung, indem er Etwas aß und sich von ihnen betasten ließ. Nun blieben die Jünger noch in der Stadt, weil sie hofften, der Herr werde auch noch ihren ungläubigen Mitapostel Thomas, der bei jener Erscheinung nicht zugegen gewesen, von seiner Auferstehung überführen. Da erschien denn wirklich der Herr am nächsten Sonntag den elf Aposteln insgesammt, und Thomas bekannte überzeugt ihn als seinen Herrn und Gott. —

Nun erst brachen die Jünger, in ihrem Glauben unerschütterlich, von Jerusalem auf nach Galiläa, wo sie den Herrn erwarten sollten. Da erschien Jesus am See Tiberias sieben seiner Jünger; hier setzte er den Simon Petrus wieder in sein Apostelamt ein und kündigte ihm zugleich seinen dereinstigen Märtyrertod an. Endlich erschien der Auferstandene auf einem Berge in Galiläa den elf Aposteln und mehr denn 500 Jüngern als den Führern und dem Stamme der zukünftigen neutestamentlichen Gemeinde. Nach dieser vornehmsten Erscheinung kehrten die Apostel wieder nach Jerusalem zurück und versammelten sich dem Befehle des Herrn gemäß an einem Donnerstag auf dem Oelberge in der Nähe von Bethanien. Dort erschien ihnen der Herr. Er lenkte ihren Blick von der Zukunft, wo er das Reich der Herrlichkeit aufrichten würde, auf die Gegenwart zurück, wo sie noch eine große Aufgabe zu erfüllen hätten. Er gebot ihnen, in Jerusalem zu bleiben, um daselbst auf die Ausgießung des heiligen Geistes zu warten, mit welchem ausgerüstet sie seine Zeugen bis an das Ende der Erde sein sollten. Dann nachdem er sie gesegnet, fuhr er auf und verschwand in einer Wolke, um auf den Thron Gottes zurückzukehren und seine vorige Herrlichkeit wieder einzunehmen. Zwei Engel aber, die erschienen, trösteten die sehnsüchtig nachblickenden Jünger mit der Verheißung seiner dereinstigen Wiederkunft. —

2. Verweilen wir hier zunächst einen Augenblick, um die Angriffe näher kennen zu lernen, welche gegen die Auferstehung Jesu, den Cardinalpunkt der evangelischen Geschichte und das Bollwerk unseres christlichen Glaubens, gerichtet sind und daran eine kurze Erörterung zu knüpfen, welche tiefe Bedeutung die Auferstehung Jesu für unsern christlichen Glauben und für die gesammte christliche Weltanschauung hat. Schon in dem Evangelium Matthäi (28, 12 ff.) finden wir die ersten Ansätze zu diesen Angriffen angedeutet, wenn uns berichtet wird: die Hohenpriester hielten mit den Aeltesten einen Rath und gaben den Kriegsknechten Geld genug, damit sie sagen sollten: Jesu Jünger kamen des Nachts und stahlen ihn, und Solches ist eine gemeine Rede geworden bei den Juden. Ebenso wird uns in der Apostelgeschichte (17, 32) bei der Predigt des Apostels Paulus auf dem Areopag zu Athen erzählt: „Da sie hörten die Auferstehung der Todten, da hatten es Etliche ihren Spott." — Auch die späteren Angriffe gegen die Auferstehung gingen außerhalb der christlichen Kirche entweder vom Heidenthum, oder vom Judenthum aus. Celsus, der heidnische Polemiker gegen das Christenthum um die Mitte des 2. Jahrhunderts fragt, auf die Erscheinungen des Auferstandenen zielend: „Wer hat es gesehen? Ein halbverrücktes Weib, wie ihr sagt, und etwa noch der Eine oder Andere von den Anhängern derselben Gaukelei, der entweder in einem krankhaften Zustand geträumt, oder mit Willen sich von einem falschen Schein hatte berücken lassen, wie ja das bei Unzähligen vorgekommen ist, oder, was noch wahrscheinlicher, der mit diesem Wunder die Anderen in Erstaunen setzen und durch solchen Betrug anderen Gauklern auf die Sprünge helfen wollte." — Der jüdische Philosoph Spinoza meinte: „Christi Auferstehung von den Todten war in Wahrheit eine geistliche, und wurde blos den Gläubigen, ihrer Fassungskraft entsprechend, geoffenbart mit dem Sinn: Christus ist mit der Ewigkeit beschenkt und von den Todten auferstanden, indem er im Leben und Sterben ein Beispiel ausnehmender Heiligkeit gegeben hat, und erweckt seine Jünger von den Todten insofern, als sie dem Beispiel seines Lebens und Sterbens nachfolgen." —

In Deutschland sind es nun gerade 100 Jahre her, seit gegen das Wunder der Auferstehung Christi mit Waffen der Wissenschaft Sturm gelaufen wird. Um die Auferstehungsbotschaft, durch welche unstreitig die christliche Kirche gegründet worden ist, ohne die Auferstehungsthatsache erklärlich zu machen, konnte überhaupt ein doppelter Weg versucht werden: man konnte entweder den Tod, oder die Wiederbelebung Jesu für Täuschung erklären. Der erstere Weg führte zu der einst so beliebten Annahme eines Scheintodes des Gekreuzigten; der zweite ließ die Wahl, die Auferstehungsbotschaft entweder auf Selbsttäuschungen, oder auf bewußte Lüge der Jünger zurückzuführen. Diese letzte, roheste Erklärung hat Reimarus gewählt, der Verfasser der Wolfenbütteler Fragmente, durch die in Deutschland der wissenschaftliche Streit über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte überhaupt eröffnet worden ist. Nach Reimarus haben die Jünger aus Noth, um dem ursprünglich politischen, am Kreuz auf Golgatha gescheiterten Unternehmen Jesu eine rettende andere Wendung zu geben, den Leichnam ihres Meisters gestohlen und die Auferstehung desselben erdichtet. Die starke Seite dieses Angriffes war der zum ersten Mal gründlich gegebene Nachweis der Differenzen zwischen den neutestamentlichen Auferstehungsberichten, den noch

Strauß sich zu Nutze gemacht hat. Dagegen dem Reimarus die alte jüdische Verleumdung vom Leichendiebstahl der Jünger nachzureden und jene Abweichungen der Berichte aus der mangelhaften Abrede von Lügnern zu erklären, hat kein Nachfolger desselben Lust gehabt: man fühlte bald, daß es doch wohl etwas weniger vernunftwidrig sei, die christliche Kirche aus einem Wunder, als sie aus einer Lüge entstehen zu lassen. „Dieser Verdacht", sagt Strauß in seinem älteren Leben Jesu, „ist schon durch die Bemerkung des Origenes niedergeschlagen, daß eine selbsterfundene Lüge die Jünger unmöglich zu einer so standhaften Verkündigung der Auferstehung Jesu unter den größten Gefahren hätte begeistern können, und mit Recht bestehen noch jetzt die Apologeten darauf, daß der ungeheure Umschwung von der tiefsten Niedergeschlagenheit und gänzlichen Hoffnungslosigkeit der Jünger beim Tode Jesu zu der Glaubenskraft und Begeisterung, mit welcher sie am folgenden Pfingstfest ihn als Messias verkündigten, sich nicht erklären ließ, wenn nicht in der Zwischenzeit etwas ganz außerordentlich Ermuthigendes vorgefallen wäre, und zwar näher Etwas, das sie von der Wiederbelebung des gekreuzigten Jesus überzeugte." —

Aber, fragte man sich, konnte dies Ermuthigende nicht eine auf natürliche Weise vorgegangene Wiederbelebung des nur scheinbar Gestorbenen sein? Der alte Rationalismus, der mit Reimarus die Abneigung gegen das Wunder theilte, aber durch seine sittliche Würdigung des Christenthums sich vortheilhaft von ihm unterschied, hat die Scheintodhypothese in mancherlei Wendungen wahrscheinlich zu machen gesucht. Bahrdt und Andere nahmen heilkundige Männer unter Jesu geheimen Verbündeten zu Hülfe, um ihn wieder zu beleben; der Heidelberger Professor Paulus ließ es beim Sterben Christi bis zu einem Schwinden des Bewußtseins kommen, aber die im Innersten des jugendlichen Körpers zurückgebliebene Lebenskraft durch die Specereien und die Grabesluft wieder zu Gefühl und Bewußtsein erwachen. Selbst noch Schleiermacher, der große principielle Ueberwinder des Rationalismus, hat an diese Hypothese seinen Scharfsinn verschwendet. Gleichwohl darf man sich heute über dieselbe kurz fassen. Die überwältigende Bezeugung des wirklich eingetretenen Todes Jesu, der von Josephus bezeugte Fall, daß von drei noch lebend vom Kreuze Abgenommenen trotz aller ärztlichen Pflege nur Einer mit dem Leben davonkam, die Undenkbarkeit, daß ein nach solchen Leiden und mit solchen Wunden Begrabener im Grabe selbst auf natürlichem Wege die Kraft wiedergewänne, am dritten Tage wie ein Gesunder, ja wie ein Verklärter zu wandeln, sind noch nicht einmal die stärksten Gegengründe. Entscheidend ist, daß Jesus, um seine Jünger zu begeistern, ihnen auf wenig lautere Weise den wahren Stand der Sache verhehlt, und um einen übernatürlichen Ausgang seines Erdenlebens glaublich zu machen, den Rest seiner Tage in zweideutiges Dunkel gehüllt haben müßte, oder aber, daß sein mühsam gerettetes und doch unheilbar geknicktes Leben, falls es sich den Jüngern offenbart hätte, wie es war, für einen begeisterten Aufschwung derselben ein fast noch stärkeres Hinderniß gewesen wäre, als sein wenigstens durch tragische Größe erhebender Tod. Auch diesem Erklärungsversuche hat Strauß ein Urtheil gesprochen, das schwerlich Widerspruch erfahren wird: „Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch den Leiden

Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten machen, der ihrem späteren Auftreten zu Grunde lag; ein solches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den Jesus im Leben und Tode auf seine Jünger gemacht hatte, nur schwächen, denselben höchstens elegisch ausklingen lassen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeisterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung steigern können." —

3. So blieb der letzte jener angegebenen Wege übrig, die Annahme einer Selbsttäuschung der Jünger, und auf diesen letzten Ausweg hat sich neuerdings Alles, was dem Wunder der wirklichen Auferstehung Jesu entgehen möchte, zusammengedrängt. Man ist darüber einig, daß die Auswege des Reimarus und der Rationalisten ungangbar sind; man räumt ein, daß die durch den Tod Christi nothwendig aufs tiefste entmuthigten Jünger allein durch den festen Glauben an eine wirkliche, wunderbare Auferstehung Christi diese weltüberwindenden Apostel des Evangeliums geworden sein können; aber man meint, zur Erklärung dieses begeisternden Glaubens keineswegs der wirklichen und wunderbaren Thatsache zu bedürfen, sondern denselben ebenso gut natürlich erklären zu können aus einem psychologischen Proceß, welcher bis zu visionärem Schauen des Gekreuzigten geführt und so den Trugschluß der Jünger, als ob Jesus auferstanden sei, herbeigeführt habe. Diese sogenannte Visionshypothese ist in neuester Zeit von mehreren Gelehrten mit mehr oder weniger Entschiedenheit aufgestellt worden. Weiße in seiner Evangelischen Geschichte spricht folgende Ansicht über die Auferstehung Christi aus: Dieselbe ist nur eine dem Gebiete des Geistes- und Seelenlebens, nicht der äußern Körperlichkeit angehörende Thatsache; es hat an ihr der irdische, ins Grab gelegte Leib keinen Antheil gehabt. Die Zustände, in welchen die Jünger den Auferstandenen zu schauen glaubten, waren Zustände einer Aufregung jener Wunderkräfte, welche durch Christus selbst den Aposteln mitgetheilt oder in ihnen angeregt und zum Bewußtsein gebracht waren. In der dem Heiland verliehenen magnetischen Wundergabe war als wesentliches Moment das Vermögen enthalten, auch nach seinem Tode noch auf seine Jünger und einzelne andere für solche Einwirkung Empfängliche magisch einzuwirken und ihnen die Gewißheit seiner geistigen, lebendig in ihnen fortwirkenden Nähe mitzutheilen. —

Ewald in seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters behauptet, daß der Zustand der Jünger, in welchem ihnen Christus erschien, ein rein geistiger gewesen sei. Er beschreibt ihn so: Von Einem (dem Johannes) ging gewiß dieses entzückte Schauen aus; aber seine Entzückung und Begeisterung theilte sich leicht anderen ebenso nach höherem Aufschluß Schmachtenden mit, und immer höher stieg mit der geistigen Erregtheit die Gewißheit des entzückten Schauens. —

Ungefähr nach dieser Richtung scheint auch Schenkel's Ansicht zu gehen, wenn er sagt: „Es ist eine Thatsache, daß die Erscheinungen Jesu nach seinem Tode, welche in den Evangelien erzählt sind, im Wesentlichen keinen anderen Charakter hatten, als denjenigen, welcher auch der Christuserscheinung des Apostels Paulus auf dessen Reise nach Damascus eigenthümlich war. Hieraus ergiebt sich allerdings mit großer Zuverlässigkeit, daß diejenigen Nachrichten, welche den Leib des Auferstandenen als einen irdischen, mit den gewöhnlichen grob stofflichen Organen ausgerüsteten schildern, nicht begründet sein können.

Es war eine Lichterscheinung, von Stimmen begleitet, welche Paulus nach der Darstellung der Apostelgeschichte wahrnahm. Er selbst bezeichnet seine Christusvision als eine vorzugsweise innere Kundgebung Christi; es hat Gott gefallen, seinen Sohn in ihm zu offenbaren. Der Auferstandene ist demzufolge der verherrlichte und verklärte Christus, der Herr, welcher der Geist ist." —

Auch Renan gehört hierher; denn wenn er auch erst bei der Behandlung der Apostelgeschichte dem Ursprunge der auf die Auferstehung bezüglichen Legenden nachzuforschen verspricht, so äußert er sich doch vorläufig schon dahin, daß die Einbildungskraft der Maria von Magdala bei dieser Gelegenheit eine Hauptrolle gespielt habe und apostrophirt die göttliche Gewalt der Liebe, die heiligen Augenblicke, in denen die Leidenschaft einer Visionärin der Welt einen auferstandenen Gott gab. —

Am entschiedensten aber und folgerichtigsten hat Strauß in seinem neuesten Leben Jesu die Visionshypothese über die Auferstehung Christi zu begründen versucht und seine Auffassung hat sich bei der Tübinger Schule in der sogenannten „historischen Kritik", eingebürgert, obwohl Baur selbst noch in einem seiner letzten Werke sowohl die Auferstehung Christi als die Bekehrung des Paulus ein Wunder nennt, und namentlich das Organ derselben, die Zeitstimmen für die reformirte Kirche der Schweiz, hat sich die Strauß'sche Hypothese angeeignet, um jene „verhängnißvolle Lücke" in der Baur'schen Darstellung von der Entstehung des Christenthums auszufüllen. Einen negativeren Standpunkt als Strauß kann kein Gegner einnehmen; versetzen wir uns also auf denselben und prüfen wir die Leugnung der Auferstehungsthatsache. Denn erweist sich auch diese Visionshypothese als undurchführbar, so bleibt Nichts übrig, als sich zum Glauben an das Wunder der Auferstehung zu entschließen. — Strauß selbst beginnt seine Erörterung der evangelischen Auferstehungsberichte mit folgenden charakteristischen Worten, welche deutlich genug die entscheidende Bedeutung dieser Thatsache zu erkennen geben. Er sagt: „Hier stehen wir an der entscheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Wiederbelebung Jesu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geschichtlichen Ansicht für das Leben Jesu bekennen, mithin alles Bisherige zurücknehmen und unser ganzes Unternehmen aufgeben oder uns anheischig machen müssen, den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, ohne ein entsprechendes wunderbares Factum begreiflich zu machen." So ist es in der That: der Glaube an die Auferstehung Jesu, d. h. an seine leibliche Wiederbelebung und sein Wiedererscheinen bei Lebenden ist eine so fest begründete historische Thatsache, wie das Christenthum selbst, und mit der Entstehung und dem Bestande des letzteren so eng verwachsen, daß der Apostel Paulus mit Recht sagen kann: „Ist Christus nicht von den Todten auferstanden, so ist unser Glaube eitel." —

Auch das andere Zugeständniß wollen wir beachten, das Strauß macht, indem er ausdrücklich einräumt, am einfachsten und richtigsten erkläre sich der Glaube an die Auferstehung Jesu, wenn man sie als äußeren wunderbaren Vorgang so hinnimmt, wie die Evangelisten sie darstellen, d. h. daß Jesus von Gott aus dem wirklichen Tode durch einen Act seiner Allmacht in das Leben zurückgerufen, oder vielmehr in eine neue höhere Form des Daseins versetzt worden sei, worin er den Seinigen auf Erden für eine Zeit noch leib-

lich wahrnehmbar, nach 40 Tagen in den Himmel aufgenommen wurde. — Ebenso ist Strauß darüber vollkommen mit uns einig, daß das N. Testament unter der Auferstehung Christi keine bloße Fortdauer seiner Seele im Jenseits oder seines Geistes in der Gemeinde, wie Schenkel meint, sondern ein leibhaftiges Hervorgehen aus dem Tode zu neuem, verklärtem, unsterblichem Dasein versteht. Warum kann nun aber Strauß — so fragen wir unwillkürlich — bei so vielfachem Uebereinstimmen mit der evangelischen Lehre die Auffassung der christlichen Kirche nicht zu der seinigen machen? Zunächst — das wissen wir schon aus dem zweiten Vortrage — weil er Wunder überhaupt nicht für möglich hält; sodann meint er, um ein so unerhörtes Wunder anzunehmen, müßten wir dasselbe auf eine zuverlässigere Weise bezeugt finden, als dies im N. Testament geschehen ist. Keines der vier Evangelien rührt ja, nach Strauß' kritischem Dafürhalten, von einem Augenzeugen her, und der allerdings glaubhafte Bericht des Apostels Paulus, 1 Cor. Kap. 15, führt über die Thatsache, daß Petrus, Jacobus, die älteren Apostel überhaupt und mehr als 500 Christen auf einmal den Auferstandenen gesehen zu haben glaubten, nicht hinaus. Ueberdies, wie wenig stimmen diese Berichte zusammen, namentlich in Betreff der Oertlichkeit der Erscheinungen Jesu! Nicht minder ist die Vorstellung, die uns die Evangelien von dem Leben des Auferstandenen geben, in sich selbst widersprechend. Denn während der Leib Christi aus Fleisch und Bein bestehen, Speise zu sich nehmen und sich von den Jüngern betasten lassen soll, ist er andererseits so geisterhaft, daß er durch verschlossene Thüren hindurchdringt und plötzlich wieder aus dem Kreise der Jünger verschwindet. —

Unter solchen Umständen ist es von Bedeutung, daß Paulus den Auferstandenen noch Jahre später auch gesehen zu haben versichert, nämlich auf der Straße nach Damascus bei seiner Bekehrung. Ist denn diese Christuserscheinung nicht offenbar eine Vision gewesen? Zwar hat Paulus selbst jene Erscheinung für eine leibhaftige des Auferstandenen gehalten, aber das war eben eine Selbsttäuschung, die aus seinem jüdischen Glauben an die objective Realität von Visionen entsprang. Hat aber Paulus eine bloße Vision, das Erzeugniß seines erregten Gemüths- und Nervenlebens, für eine leibhaftige Erscheinung des auferstandenen Christus gehalten, warum nicht ebenso die älteren Apostel und ersten Gläubigen, die sich nach dem Tode ihres Meisters in einem ähnlichen tief erregten Seelenzustande befanden? Freilich erscheinen drei Tage für diesen psychologischen Proceß bei den ersten Jüngern als eine zu kurze Frist; aber wir sind auch gar nicht an den dritten Tag als Anfangstag der Auferstehungsvisionen gebunden — derselbe kann recht wohl erst das Erzeugniß späterer Rückschlüsse sein. Die Jünger werden nach Jesu Tode zunächst in ihre galiläische Heimath geflüchtet sein; hier werden sie den vollen Glauben an ihn wiedergefunden und die ersten Erscheinungen erlebt haben, welche dann später die Sage nach Jerusalem, in die Nähe des Grabes verlegte. Es giebt viel zu denken, daß ein offenbar nervös exaltirtes Weib, Maria Magdalena, den Auferstandenen zuerst geschaut haben soll. Wie ein elektrischer Funke konnte von einem solchen Anfange aus die Vision sich auf eine ganze hocherregte, gleichgestimmte Gemeinde fortpflanzen. Besonders aber beim „Brodbrechen", d. h. bei der Abendmahlsfeier mag sich ihre Stimmung bis zu ekstatischem Schauen und Vernehmen ihres Herrn und Meisters gesteigert haben.

Und so erklärt sich Strauß nicht nur den felsenfesten Glauben der Jünger an seine Auferstehung, sondern auch die Entstehung der einzelnen evangelischen Erzählungen, die uns dieselbe verkündigen. —

4. Dies ist die allerdings sehr geschickte Ausführung, welche Strauß seiner Visionshypothese gegeben hat. Fassen wir nun dieselbe näher ins Auge. Wir beginnen mit dem inneren Widerspruch, den Strauß vor Allem in der Vorstellung der Evangelisten von der Leiblichkeit des Auferstandenen findet, indem dieselbe einerseits der unserigen ganz gleichartig und auf der andern Seite doch wieder so geisterhaft geschildert werde. Allerdings kommt und geht der Auferstandene auf geheimnißvolle Weise; er wird in der Regel nicht auf den ersten Blick erkannt und wiederum verschwindet er vor den Augen der Seinen: aber das Alles führt uns doch nur auf eine Vorstellung von seiner Leiblichkeit, die, weit entfernt einen Widerspruch in sich zu tragen, vielmehr, wenn wir einmal an seine Auferstehung glauben, die allein mögliche und vernünftige ist. Wenn er aus dem Grabe hervorgegangen war nicht wieder ins alte sterbliche, sondern in ein neues unsterbliches Dasein, so mußte auch sein Leib nicht mehr ein der irdischen Natur ganz gleichartiger, den irdischen Naturgesetzen unterworfener sein; denn alsdann wäre er eben fort und fort ein sterblicher Leib gewesen, sondern verklärt in einen neuen, über die irdischen Naturgesetze und die Schranken von Raum und Zeit erhabenen, einer höheren Naturordnung angehörenden Zustand. Der Apostel Paulus lehrt uns 1 Cor. Kap. 15 den Gedanken eines höher organisirten, verklärten und vergeistigten Leibes fassen, dessen wir Alle nach dem Vorgange Christi kraft der Auferstehung theilhaftig werden sollen. Der Auferstandene nun ist im Uebergang in diesen neuen, verklärten Zustand begriffen, — im Uebergang, denn mit der Auferstehung begonnen, wird die Verklärung seines Leibes doch erst mit seiner Himmelfahrt vollendet zu denken sein, — und so ist es kein Widerspruch, vielmehr das ganz Richtige und Nothwendige, daß wir ihn auf der einen Seite an den Bedingungen des irdischen Daseins noch theilnehmen sehen, während er auf der andern an dieselben schon nicht mehr gebunden erscheint, also ganz so, wie die Evangelien den Auferstandenen uns darstellen. —

Wir kommen zu den Widersprüchen der Berichte unter einander. Hier nun ist allerdings einzuräumen, daß mancherlei kleine Abweichungen zwischen den Berichten sich finden, am erheblichsten die, daß nach Matthäus und Marcus die Jünger Jesu von Anfang auf Galiläa als die Stätte des Wiedersehens verwiesen werden, während bei Lucas und, abgesehen von dem 21. Kap., auch bei Johannes lauter jerusalemische Erscheinungen berichtet sind. Dies erklärt sich aber wohl aus den verschiedenen Ueberlieferungsquellen, welche die einzelnen Evangelisten benutzten. Auch wollen wir hier an die goldenen Worte Lessing's erinnern, mit denen er den Versuch des Wolfenbüttler Fragmentisten, aus jenen Differenzen die Unwahrheit der Auferstehungsthatsache zu folgern, begleitet: „Wenn Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und edel von uns behandelt werden, daß wir sie nicht um jede Sylbe auf die Folter spannen: warum denn nicht auch Matthäus und Marcus und Lucas und Johannes?" Und an einem anderen Orte: „Wenn Livius und Polybius und Dionysius und Tacitus über dieselbe Ereignung, etwa dasselbe Treffen, eben dieselbe Belagerung Jeder mit so ver-

schiedenen Umständen erzählen, daß die Umstände des Einen die Umstände des Andern völlig Lügen strafen, hat man darum jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geleugnet? Hat man sich nie getraut, sie eher zu glauben, als bis man Mittel und Wege ausgesonnen, jene widerspenstige Verschiedenheit von Umständen wenigstens, gleich stößigen Böcken, in einen engen Stall zu sperren, in welchem sie das Widereinanderlaufen wohl lassen müssen?" — Jene Differenzen sind, wie Beyschlag sagt, nichts Anderes, als die unvermeidlichen Verwirrungen und Verdunkelungen, welche die mündliche Ueberlieferung Vorgängen angethan hat, in Betreff deren die apostolische Zeit der Hauptsache viel zu fröhlich gewiß war, um zu einer Constatirung bis in die Nebenumstände hinein das Bedürfniß zu fühlen. —

Wenden wir uns zu einem Augenzeugen, den auch Strauß nicht beanstanden kann und will, zu Paulus und seinem ersten Briefe an die Corinther. „Zu allerletzt" — heißt es hier in der Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen — „ist er auch mir als einer unzeitigen Geburt erschienen" — und der das schreibt, ist anerkanntermaßen Einer der geistesgewaltigsten und wahrheitliebendsten Menschen, die je gelebt. Aber kann denn nicht jene Erscheinung auf dem Wege nach Damascus, wie Strauß behauptet, eine Vision gewesen sein? Wir räumen Strauß gern ein, daß Paulus eine visionäre Anlage hatte; er selbst erzählt uns (2 Cor. 12, 1 f.) von verschiedenen Gesichten und Offenbarungen, die in sein Apostelleben gefallen, und die Apostelgeschichte sagt uns ausdrücklich (18, 9; 22, 17), daß auch Christusvisionen darunter gewesen sind. Nun, um so besser mußte also Paulus mit dem Wesen der Vision vertraut sein, um so klarer mußte er sich selbst im gegebenen Falle darüber sein, ob er eine visionäre Erscheinung gehabt, oder eine übernatürlich-reale. Es fragt sich einfach: hat Paulus selbst jene Christuserscheinung bei Damascus für eine Vision angesehen, oder für eine wahrhaftige Thatsache, für eine leibhaftige Realität? Diese Frage läßt sich aus dem ersten Corinther-Briefe mit Sicherheit entscheiden. Hier bezeichnet Paulus die ihm gewordene Erscheinung des Auferstandenen als die Letzte von allen. Wenn nun Paulus doch, wie die Apostelgeschichte erzählt und auch Strauß annimmt, nach jener Bekehrungs-Erscheinung noch mehr als eine Christusvision gehabt hat, so folgt aus jenem „zu allerletzt", daß ihm jene Erscheinung bei Damascus keine Vision gewesen sein kann. Es folgt, daß ihm jene Erscheinung eine Reihe von Vorgängen beschloß, welche bald nach der Auferstehung Jesu ihr Ende nehmen mußten, weil sie ja nur aus der irdisch-sichtbaren in die forthin rein-geistige Gemeinschaft des Herrn mit seinen Jüngern einen Uebergang bilden sollten, weil sie lediglich der Stiftungsgeschichte der Kirche angehörten, zu welcher die Berufung des Heidenapostels ein nothwendiger, nur durch persönliche Wiedererscheinung Christi zu bewerkstelligender Nachtrag war. Das Gleiche ergiebt sich aus der Stelle 1 Cor. 9. Hier sagt der Apostel: „Bin ich nicht ein Apostel, habe ich nicht unsern Herrn Jesum Christum geschaut?" Paulus will hier durch die Erinnerung an sein Geschauthaben des Herrn seine apostolische Würde, seine Gleichberechtigung mit Petrus und den andern Aposteln begründen. Diese ganze Erwähnung der Sache konnte aber nur dann von Gewicht sein, wenn der Vorgang bei Damascus in den Christengemeinden als eine ausgemachte Thatsache angesehen wurde, die auch durch andere Zeugen verbürgt war und an die der Apostel nur zu erinnern brauchte. —

Sodann fragen wir: begründete nach der Anschauung des Paulus eine bloße Christusvision eine apostolische Stellung in der Kirche? Visionen zu haben war unstreitig das Merkmal des Propheten, nicht des Apostels: nun aber ist nach Paulus das apostolische Amt ein anderes und höheres, als das prophetische; so muß auch das Gesehenhaben des Herrn, auf welches er seine apostolische Stellung gründete, ihm ein anderes gewesen sein, als das visionäre, das jedem Propheten und anderen Christen ebenso gut zu Theil werden konnte. Es kann ihm, da die Augenzeugenschaft des geschichtlichen Lebens Jesu und namentlich seiner Auferstehung, da das persönliche Beauftragtsein durch den auferstandenen Herrn den alleinigen Vorzug des Apostels vor dem Propheten bildete, nur ein leibhaftiges gewesen sein, wie Petrus und die andern Apostel es vor und nach dem Tode Christi so reichlich gehabt. Dazu kommt, daß Paulus 1 Cor. Kap. 15, gerade um die in der corinthischen Gemeinde erwachten Zweifel an der Auferstehung des Leibes zu beseitigen und die künftige leibliche Auferstehung Aller zu begründen, auf die Auferstehung Christi, des Erstlings der Entschlafenen, zurückgeht. Ist es denn möglich, daß Paulus sich für die Auferstehung des Leibes auf eine Thatsache beriefe, deren Nichtleiblichkeit als einer visionären ihm bekannt war? Ist es möglich, daß er auf die Leibhaftigkeit dieser Thatsache nicht blos die Aechtheit seines Apostolates, sondern sein eigenes Heil im Leben und Sterben gebaut hätte, wenn diese Thatsache der Art gewesen wäre, daß er nicht wußte, ob er dabei in oder außer dem Leibe gewesen? — So sehen wir, daß Paulus, der sich aus eigener Erfahrung auf Visionen verstand, jene Christuserscheinung bei Damascus mit klarem Bewußtsein und voller Sicherheit als eine nicht visionäre, sondern reale angesehen hat, und nun — mit welchem Rechte will man das Zeugniß eines solchen Mannes umkehren, welches er mit diesem Nachdruck über das ihm bei Weitem wichtigste und heiligste Ereigniß seines ganzen Lebens abgelegt hat? —

Wem auch diese Gründe noch nicht genügen sollten, um ihm die nicht visionäre, sondern reale Natur der Christuserscheinung bei Damascus außer Zweifel zu setzen, dem ist die Frage zu empfehlen, ob ein visionäres Schauen Christi in himmlischer Glorie bei dem noch nicht bekehrten, vielmehr noch ungläubigen und verfolgenden Paulus überhaupt denkbar, überhaupt psychologisch möglich ist? Ist es möglich, daß das Bild des verklärten, in Auferstehungsherrlichkeit triumphirenden Christus in solcher Weise die Seele des Paulus zu gleicher Zeit erfüllt hat mit dem glühenden Streben, mit der flammenden Leidenschaft, den Namen des gekreuzigten Nazareners vom Erdboden zu vertilgen? Um es als möglich erscheinen zu lassen, erdichtet Strauß, Paulus sei auf jenem Wege nach Damascus bereits im größten Schwanken, im halben Glauben gewesen; erschüttert vom Märtyrertode des Stephanus, unbefriedigt von seinem pharisäischen Gesetzeseifer, habe er bereits die Frage, ob nicht doch am Ende der von ihm verfolgte Jesus Recht habe, in tiefster Seele bewegt. Von dem Allen ist nun in der Apostelgeschichte, in den eigenen Briefen des Paulus keine Spur zu finden, vielmehr das Gegentheil. Der Tod des Stephanus kann den Zeloten nicht erschüttert haben; denn an ihm hat sich ja sein Verfolgungseifer erst entzündet, und wenn der ihn nicht erschütterte, sondern eher entflammte, so darf man fragen, was für ein Märtyrerthum hätte auf ihn Eindruck zu machen vermocht? Und wäre er wirklich durch irgend einen Eindruck in sich uneins und irre geworden, — nun, so würde er doch als auf-

richtiger, gottesfürchtiger Mensch in der Angst, wider Gott zu streiten, vor Allem mit Verfolgungen inne gehalten haben; nun aber hat er nach Allem, was wir wissen, fortgestürmt, noch auf jenem Wege nach Damascus fortgestürmt, bis Christus ihm entgegenrief: „Saul, Saul, was verfolgst du mich!“ Mithin war nach allen Anhaltspunkten, die wir über die damalige Herzensstellung des Paulus haben, sein Inneres so angethan, daß nur der augenfälligste Beweis, der von ihm verfolgte Jesus sei dennoch der in Herrlichkeit thronende wahre Messias, ihn aus seiner pharisäischen Weltanschauung herauszuwerfen vermochte, daß Christus nur durch sein leibhaftiges Entgegentreten in himmlischer Glorie diesen Gewaltigen, dessen Herz so trotzig verschlossen war, aus dem leidenschaftlichsten Verfolger in den hingebendsten Diener verwandeln konnte. Dabei ist noch zu beachten, daß Paulus seit dem Tage von Damascus sich in einer realen Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Christus gewußt hat, wenn er sagt: „Ich lebe, doch nun nicht mehr ich, sondern Christus lebet in mir.“ Ist nun jene Erscheinung eine bloße Vision, ein bloßes Erzeugniß seiner reizbaren Nerven gewesen, ist kein lebendiger, leibhaftiger Christus ihm erschienen, der sein eigenes reales göttliches Leben ihm mittheilen konnte, so beruht der ganze Glaube, die ganze Wiedergeburt, der ganze Heiligungskampf und =Sieg des großen Apostels auf einer Illusion, auf einer Verwechselung subjectiver Empfindungen und eigener natürlicher Kräfte mit der realen „Kraft Gottes in Christo, selig zu machen Alle, die daran glauben“. Aber ist es möglich, daß das Alles Illusion sei? Daß eine Illusion ein sittliches Wunder bewirkt, wie es keine Weisheit der Griechen, kein Gesetz des A. Bundes fertig zu bringen vermochte? Wenn wir die tiefste sittliche Erfahrung der heiligsten Menschen, wenn wir das unerbittliche, aber in Christo befriedigte Gewissen eines Paulus Lügen strafen wollen — wem wollen wir glauben? —

Damit fällt aber der Eine von den beiden Sätzen, welche den eigentlichen Stützpunkt des Strauß'schen Angriffes gegen die thatsächliche Auferstehung Jesu bilden, daß nämlich die Christuserscheinung, welche **Paulus** auf seiner Reise nach Damascus gehabt zu haben glaubte, Nichts als ein Vorgang in seinem Innern, eine Vision gewesen, haltlos in sich selbst zusammen. Dann hat aber auch der zweite Satz, den Strauß aufstellt: die Erscheinungen des Auferstandenen, welche vor ihm die Apostel und Jünger des Herrn zu haben glaubten, waren von gleicher Art, daher ebenfalls Nichts als Visionen — seinen wesentlichen Haltpunkt verloren. Und nehmen wir auch einmal selbst an, daß das ganze Christenthum des Apostels Paulus aus einer Illusion sich herleiten ließe, daß er trotz alledem sich habe täuschen können und getäuscht habe bei jener Damascus=Erscheinung: — wäre denn damit bewiesen oder auch nur schon möglich gemacht, daß auch die Erscheinungen Christi in den unmittelbar auf seinen Tod folgenden Tagen Illusionen gewesen? Was für ein gewaltiger Unterschied bliebe doch immer noch zwischen dem Zeugniß des Paulus und dem durch ihn uns vermittelten Zeugniß der älteren Apostel und ersten Gläubigen? Er hat Jesum im Leben höchstens von Weitem gekannt und als den Auferstandenen erst nach Jahren einen einzigen Augenblick wiedergesehen; sie haben drei Jahre mit ihm in innigster Vertrautheit gelebt. **Ihm** war der Christenglaube, daß Jesus auferstanden sei, bereits historisch gegeben; in **ihnen** hätte sich der Glaube ohne gegebene Predigt desselben, und zwar unter

den ungünstigsten Umständen, unter dem niederschlagenden Eindrucke des schmachvollen Kreuzestodes Jesu erst zu erzeugen gehabt. Es bleibt also der Schluß, „wenn Paulus eine Christusvision für eine Erscheinung des Auferstandenen zu halten vermocht hat, so werden auch die früheren Erscheinungen des Auferstandenen Visionen gewesen sein", selbst dann ein Trugschluß, wenn man die ganz unhaltbare Prämisse einräumen wollte, und die Visionshypothese hätte, selbst wenn sie bis dahin siegreich bestanden wäre, was sie nicht ist, an dem Zeugniß des Petrus, des Jacobus, der Elfe, der Fünfhundert erst noch das festeste Schloß des Auferstehungswunders zu bezwingen. —

Ueberhaupt aber mehren sich die Schwierigkeiten, welche der Strauß'schen Ansicht entgegentreten, je näher wir auf die einzelnen Umstände der Auferstehungsgeschichte eingehen. Wir beachten noch zwei kleine Angaben, die Paulus 1 Cor. 15, 4 macht, nämlich, daß Christus begraben worden und daß er am dritten Tage auferstanden sei, und diese beiden kleinen Notizen, so geringfügig sie scheinen, haben für uns, wie sich sogleich zeigen wird, einen sehr erheblichen Werth. Strauß hat uns den Weg beschrieben, auf dem die Jünger zuerst zur Idee einer Auferstehung des Herrn und dann zur visionären Bestätigung dieser Idee gelangt sein sollen. Sie flüchten nach Galiläa, gewinnen hier Glaubenszuversicht, legen sich den Tod des Messias als bloße Unterbrechung seines Werkes zurecht, finden in der heiligen Schrift Andeutungen, daß er nicht im Tode geblieben sein könne u. s. w. Aber dieser Proceß erfordert Zeit; er kann unmöglich vom Freitagabend bis zum Sonntagmorgen sich vollzogen haben, und nun schreibt Paulus: „auferstanden am dritten Tage." Und nicht blos Paulus bezeugt diesen dritten Tag, sondern die Evangelisten alle vier verkündigen einmüthig den zweiten Morgen als die Zeit der ersten Erscheinungen des Auferstandenen, und nicht nur sie, sondern die christliche Sonntagsfeier, bereits in der apostolischen Zeit vorhanden, ist die lebendige Zeugin dafür, daß der Christenheit von Anbeginn die Auferstehung des Herrn sich an den dritten Tag geknüpft hat. Darum wird dieser Tag schon in der Offenbarung Johannis (1, 10), wie im ersten Corinther-Briefe (16, 2) als der Tag des Herrn bezeichnet. So befindet sich Strauß schon hier im allergrößten Gedränge. Er sucht sich durch die Annahme zu helfen, die Ueberlieferung vom dritten Tage sei allerdings schon zu der Apostel Zeit entstanden, aber drei Tage seien nur sprüchwörtlich für eine kurze Zeit gesagt. Als ob, wenn „drei Tage" sprüchwörtlich nur eine unbestimmte kurze Zeit bedeutet hätten, das „am dritten Tage" des Apostels Paulus und die Feier des bestimmten dritten Tages nicht erst recht unbegreiflich würden. Für begründet und durchschlagend hält freilich Strauß selbst seine Ansicht nicht. — Indessen nicht blos das Entstehen des Gerüchts von den ersten Christuserscheinungen schon am dritten Tage, sondern auch das nachherige baldige Aufhören der Erscheinungen ist unerklärlich. Gerade in dem Momente, wo die Ueberzeugung, Jesus sei auferstanden, recht befestigt, die Bewegung und der Enthusiasmus in der jungen Gemeinde am höchsten gestiegen war, hören die Visionen plötzlich wieder auf, so daß — und zwar mehrere Jahre nach der Himmelfahrt — Paulus noch der Einzige ist, der sagen konnte, er habe Jesum noch einmal gesehen. —

Noch ein Grund kommt hinzu, den Paulus in jener zweiten Notiz erwähnt, der die Unhaltbarkeit jener Visionshypothese handgreiflich beweist

nämlich das in Jerusalem vorhandene, entweder wider oder für die Auferstehung zeugende Grab Jesu. Daß Jesus nach der erlittenen Kreuzigung natürlich begraben worden ist, berichten nicht blos alle vier Evangelien einstimmig, sondern auch Paulus bezeugt es in jener Stelle (1 Cor. 15, 4) ausdrücklich. Man kannte also den Ort in dem Garten Joseph's von Arimathia, wo sein Leichnam ruhete. Nun entstand aber wenige Tage nachher unter seinen Jüngern das Gerücht, daß der Herr leibhaftig auferstanden und gesehen worden sei. Das Grab mußte also leer sein. Sonst hätte man ja nur in der nahen Gruft nachsehen dürfen, um sich von der Grundlosigkeit des Gerüchtes zu überzeugen. Der Visionstaumel der Jünger müßte in der That sehr stark gewesen sein, wenn in jenen sechs Wochen auch nicht einem Einzigen eingefallen wäre, einmal nachzufragen und nachzusehen, ob denn wirklich das Grab leer sei. Hätte aber Keiner von den Freunden Jesu diesen nüchternen Gedanken gehabt, nun, den Feinden Jesu wenigstens hätte er kommen müssen. Nichts hätte ja die ganze auf die Auferstehungsbotschaft sich gründende Kirche Christi wirksamer in der Geburt ersticken können, als der mit dem vorhandenen Leichnam geführte Beweis der Unwahrheit jener Verkündigung. — Das Grab Jesu mußte also in Wirklichkeit leer sein. Wie ist nun aber das leere Grab zu erklären? Haben die Jünger etwa den Leichnam gestohlen, wie Matthäus von den Mitgliedern des hohen Rathes berichtet, daß sie, nach Bestechung der Grabeswächter, die Rede von einem solchen Betruge zu verbreiten suchten? Hatten aber einige Jünger den Leichnam Jesu weggeschafft, so hätten sie doch nachher, als man überall von der Wiederbelebung des Herrn sprach, dann nicht schweigen können, wenn nicht in der Auferstehungsgeschichte neben der optischen Täuschung noch der gröbste Betrug der Jünger eine Rolle gespielt hat! — Strauß selbst fühlt das Gewicht, welches das leere Grab für die Beglaubigung der evangelischen Auferstehungsberichte hat. Er sucht es durch einen kühnen Griff einfach zu beseitigen, indem er die Vermuthung ausspricht, die zuerst Volkmar aufgestellt hat, daß Jesus gar nicht in dem Felsengrabe im Garten des Joseph von Arimathia eine ehrenvolle Bestattung gefunden hat, sondern unmittelbar unter dem Kreuz auf Golgatha verscharrt worden ist, obwohl er zugiebt, daß selbst von Seiten der Kritik gegen den übereinstimmenden Bericht der vier Evangelisten Nichts einzuwenden sei. Als nun aber nach Pfingsten die Jünger mit der Behauptung seiner Auferstehung aufgetreten seien, da sei es nicht mehr möglich gewesen, zu ihrer Widerlegung den Leichnam zu beschaffen. So muß bei Strauß eine Hypothese die andere stützen. Aber auch diese Hypothese erscheint nicht blos ganz ungerechtfertigt, sondern auch ungeheuerlich und überdies ganz nutzlos. Denn der Beweis, daß das Grab unverletzt und der Leichnam in demselben noch vorhanden sei, war ebenso leicht, ja noch leichter zu liefern, wenn das Grab an einem öffentlichen Platze, auf dem Hügel von Golgatha, als wenn es in einem Privatgarten sich befand. —

Wir könnten es zur Widerlegung der Visionshypothese hiemit genug sein lassen. Eine Hypothese, die in der evangelischen Geschichte keine Spur für sich hat, die mit der festesten Grundlage derselben überall in Conflict kommt und von jeder Seite her durch die äußerste Unwahrscheinlichkeit gedrückt wird, ist für jeden Unbefangenen schon gerichtet, wie Beyschlag mit Recht sagt, dem wir in der Hauptsache bisher gefolgt sind. Aber nehmen wir auch einmal an,

die Jünger hätten wirklich gleich dem Apostel Paulus, wie Strauß will, in jenen Tagen Christusvisionen gehabt: hätten sie dieselben, wie Strauß fordern muß, dahin auslegen müssen, oder auch nur auslegen können, daß demnach Jesus auferstanden sei? — Nein: und daran scheitert die Visionshypothese noch einmal und unbedingt; sie kann, wenn man ihr auch Alles zugiebt, was sie wünscht, dennoch den Glauben der Jünger an eine Auferstehung Jesu, der doch als Thatsache feststeht, nicht erklären. Falls die Jünger Visionen Christi gehabt hätten, so könnte ihre Schlußfolgerung zwar auf ein Fortleben seiner Seele, ein Fortleben in himmlischer Herrlichkeit, ein Fortleben vielleicht in einem der Seele verliehenen Lichtleibe, — der ihn, etwa ähnlich den Engeln, befähigt hätte, sich auf der Erde, insbesondere den Seinigen erkennbar zu machen —, gelautet haben, aber nimmermehr auf ein Hervorgegangensein des Gekreuzigten aus dem Grabe. Daß Jesus aus dem Grabe aufgestanden sei, mußte den Jüngern unglaublich sein; daß seine Mitapostel eine Erscheinung des abgeschiedenen Meisters gehabt, hat Thomas nicht anzweifeln können, — wie sollte er auch seine besten Freunde für Lügner halten? — aber daß diese Erscheinung keine bloße Vision gewesen, sondern die leibliche Erscheinung des aus dem Grabe Wiedergekehrten, das kann er nicht glauben, es sei denn, daß er durch die sinnenfälligsten Beweise davon überzeugt werde. Haben nun die Jünger, wie unbestreitbar feststeht, von Anbeginn ihres öffentlichen Auftretens nicht blos einen in den Himmel Aufgenommenen, sondern einen wahrhaftig Auferstandenen gepredigt, so hat das nur geschehen können, wenn eine ganz unwidersprechliche Erfahrung und Ueberführung das ganz neue Moment in ihre Weltanschauung eingeführt hatte. Oder mit anderen Worten: der Glaube der Jünger an die Auferstehung Jesu hat nachweislich durch nichts Anderes erzeugt werden können, als durch die Thatsache, durch das Wunder der Auferstehung selbst. — Somit kommen wir denn zu dem Resultat, daß auch die Strauß'sche Visionshypothese ebenso wenig haltbar ist, als die natürliche Erklärung mittels eines Scheintodes oder einer Ohnmacht oder gar eines Betruges. —

Es bleibt also die Thatsache der Auferstehung Jesu unumstößlich stehen. Auch der scharfsinnigste Kritiker der Neuzeit, Baur, muß diese Thatsache einräumen; in seinem letzten, kurz vor seinem Tode erschienenen Werke, „Das Christenthum und die Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (2. Aufl., 1860), sagt er (S. 39): „Nur das Wunder der Auferstehung konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstoßen zu müssen schienen." —

Damit stimmt auch Professor Dr. Keim in Zürich vollkommen überein. Dieser unbefangene gelehrte Kritiker hat am 15. August d. J. in der von mehr als 200 schweizerischen Predigern besuchten Jahresversammlung zu Frauenfeld, der Hauptstadt des Kantons Thurgau, einen gediegenen ausführlichen Vortrag gehalten über die Frage: „Welche religiöse Bedeutung kommt dem Thatsächlichen im Christenthum zu, insbesondere den von der Kirche an den hohen Festen gefeierten Grundthatsachen des Evangeliums?" In Betreff der Auferstehung Jesu bemerkt er (vgl. Neue Evang. Kirchenzeitung, 1865, Nr. 38, S. 593 ff.): Die Auferstehung Jesu, so sehr sie bestritten wird, ist keine visionäre Selbsttäuschung seiner Jünger, sondern eine Realität, so zu sagen, seine Wiedergeburt. Die Visionshypothese ist eine Albernheit; Jesus

hat seine Jünger nicht zu Visionen, sondern zu einem durchaus nüchternen Leben herangezogen, und in dem Zustande völliger Lähmung und Muthlosigkeit, in welchen sein Tod sie versetzt hatte, sind visionäre Zustände psychologisch undenkbar. Ein lebendiger Christus ist wirklich erschienen, gesehen und geglaubt worden; Petrus und Paulus haben an seine leibhaftige Auferstehung geglaubt und das leere Grab, auf dessen Boden die christliche Gemeinde sich auferbaut hat, konnte damals leicht constatirt werden. —

Hören wir noch die Urtheile zweier glaubenstreuen Theologen über die moderne Visionshypothese. Hengstenberg spricht sich in dem Vorwort zur Evangelischen Kirchenzeitung (Januar 1865, S. 44) im Allgemeinen dahin aus: Die phantastische Einbildung kann nie zu einem festen, todesmuthigen Glauben werden, der im Stande ist, die Welt zu überwinden; das geheime Bewußtsein der Täuschung bricht immer hindurch, sobald es gilt zu kämpfen und bis aufs Blut zu widerstehen. Sie hat noch nie welthistorische Folgen hervorgebracht, das Rinnsal der Schwärmerei hat sich stets gar bald im Sande verlaufen. Dann läge das wunderliche Resultat vor, daß Alles, was von Wahrheit und Klarheit in der Welt ist, von scharfer nüchterner Auffassung der wirklichen Verhältnisse, von Fähigkeit dieser Auffassung im Handeln Folge zu geben, durch eine bodenlose Schwärmerei hervorgerufen wäre. Das wäre der Wunder größtes, ein unendlich größeres, wie die Auferstehung selbst, eine völlige Aufhebung des Causalgesetzes, nach dem die Wirkung nicht anders beschaffen sein kann als die Ursache. —

Noch entschiedener lautet das Urtheil Engelhardt's (S. 212): „Hier können wir uns damit begnügen, auf die Lächerlichkeit und Abenteuerlichkeit der Vorstellung hinzuweisen, daß ein nervöses Weib mit Visionen und Hallucinationen den Grundstein legt zu dem weltüberwindenden christlichen Glauben, der ohne den Glauben an den Auferstandenen nicht zu denken ist. Glücklicherweise findet sie nicht nur sofort Glauben, sondern ein Apostel, Petrus, hat auch nervöse Anlagen und die Hallucinationen stellen sich ein; Jacobus ist nicht nervös; aber er fastet so lange, bis er nervös wird, und sofort hat er Visionen; 500 Brüder haben dann ohne nervöse Anlage auf einmal eine Vision, und endlich kommt Paulus und ist sehr nervös und hat solche Visionen, daß er sich durch sie zum Apostel weihen und zu sehr übertriebenen Vorstellungen von der Bedeutung der Auferstehung verleiten läßt. Endlich glauben alle Christen an das Zeugniß der Nervösen, und da sie Alle glauben, so wirkt die etwa in der Gemeinde noch vorhandene Nervosität nicht mehr in dieser Richtung: die Visionen hören auf. Dagegen erfinden die Gläubigen nunmehr allerlei Geschichten über den vermeintlich Auferstandenen, und zwar solche, die sich gegenseitig widersprechen. Dadurch wird der Glaube an den Auferstandenen noch viel mehr befestigt, und das Christenthum ist da mit seinem Glauben an den Sohn Gottes; — und der Glaube an die Auferstehung ist wissenschaftlich erklärt." — Und an einer andern Stelle (S. 187) heißt es: „Wir können Niemand zwingen, an die Auferstehung unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi zu glauben; aber wir dürfen die Erwartung aussprechen, es wohne noch so viel Urtheilskraft der Menschheit inne, daß sie diese Erklärung der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung als eine sinnlose verwerfen und die Zumuthung, dieselbe fortan als den Schlüssel zu dem Haupträthsel der Weltgeschichte gelten zu lassen, mit Hohn von sich weisen werde. — Wer wird

nicht den Strauß'schen Abgeschmacktheiten und all' jenen nervösen Frauen und Aposteln gegenüber an das Wort des Herrn erinnert: „Die böse und ehebrecherische Art sucht ein Zeichen, und es wird ihr kein Zeichen gegeben werden, denn das Zeichen des Propheten Jonas — das Zeichen der Auferstehung.“ —

5. Wir sind zu Ende mit unserer Untersuchung der Visionshypothese. Es ließe sich der Strauß'schen Ansicht gegenüber noch manche Frage thun, die sie schwerlich beantworten könnte: ob denn wirklich der Illusion in der Weltgeschichte dieselbe Kraft und Wirkung zugetraut werden darf, wie der Thatsache; ob von einem abgeschiedenen oder gar nach Leib und Seele gestorbenen Christus dieselben wiedergebärenden Kräfte ausgehen könnten, die unser Glaube auf den auferstandenen, verklärten, in die Gemeinschaft der Seinen wiedergekehrten zurückführt; ob ein Gebäude wie die christliche Kirche sich auf einer Täuschung aufrichten und somit auf Sand gebaut die Stürme der Jahrhunderte überdauern könnte u. dgl. Aber schon unser Weg der historisch-kritischen Untersuchung hat uns ausgereicht, die Visionshypothese ihrer völligen Unhaltbarkeit zu überführen; und da dieselbe nach dem eigenen Eingeständniß ihrer Vertheidiger die letzte Ausflucht vor dem Auferstehungswunder ist, so ergiebt sich von selbst, in wie vollkommener Weise das auf die Auferstehung Jesu gegründete Christenthum ein Gebäude auf Felsengrund ist. Welche Folgerungen sich aus dieser felsenfest stehenden Thatsache der Auferstehung Christi ergeben für die Wahrheit des Wunders, für den übernatürlichen Charakter der Person Christi, für die Realität der zukünftigen Welt, auf die wir hoffen, mit andern Worten, welche *Bedeutung die Thatsache der Auferstehung Christi für die christliche Lehre und Kirche* und überhaupt für unsere gesammte Weltanschauung hat, — das wollen wir zum Schluß unserer Betrachtung noch kurz andeuten. —

Strauß hat vor einigen Jahren in seiner Schrift gegen Reimarus gesagt: „Die Auferstehung Jesu ist recht ein Schiboleth, an dem sich verschiedene Weltanschauungen von einander scheiden.“ Er hat ganz Recht. Zwei Weltanschauungen sind in unserem Jahrhundert mit einander im Streit. Die Eine hat die Losung jenes Bastards im König Lear: „Natur, du bist meine Gottheit“; Menschenleben und Weltgeschichte sind ihr nichts Anderes als Naturprozesse, in denen die unsterbliche Seele und der persönliche Gott keinen Raum hat. Die Andere ist die Weltanschauung des Glaubens, d. h. der sittlichen Erhebung über die Natur und der auf dieser Erhebung beruhenden Erkenntniß und Erfahrung eines selbständigen Reiches des ewigen Geistes, dessen Mittelpunkt der lebendige Gott, dessen Glied jede nach Gottes Bilde geschaffene Seele ist. Der Kampf dieser beiden Weltanschauungen hat sich neuerdings immer entschiedener auf das Gebiet des Lebens Jesu verlegt; denn hier am Allerheiligsten der Weltgeschichte muß es sich entscheiden, ob dieselbe lediglich ein höher gearteter Naturprozeß ist, oder das große Drama der Entzweiung und Versöhnung göttlicher und menschlicher Freiheit. Läßt auch Jesus, der seines Gleichen nicht hat in der Weltgeschichte, sich beugen unter das unverbrüchliche Naturgesetz, läßt er sich erklären als das — wenn auch immerhin höchste — Product der menschlichen Natur, das als solches auch dem Naturbanne der Sünde und des Todes unterworfen gewesen, wie

wir Alle, dann wird der Glaube und die Weltanschauung des Glaubens zum haltlosen, schönen Traum. — Scheitert dagegen an ihm die Kunst natürlicher Erklärung, behauptet sich der übernatürliche Charakter seines Lebens siegreich gegen alle Versuche naturalistischer Weisheit und Wissenschaft, dann ist in ihm der Bann des bloßen Naturprozesses für die ganze Menschheit und Weltgeschichte durchbrochen und wir haben in dem Wunder seiner Person das Unterpfand für die Wirklichkeit der ganzen übernatürlichen Welt und die Brücke, um selbst in diese unsere wahre, aber durch die Sünde verlorene Heimath hinüber zu gelangen. Denn das ist der hohe Sinn und Werth des Wunders, dieses Schreckbildes der Kinder dieser Zeit, daß es einen Sieg des Geistes über die Natur giebt; jedes ächte Wunder ist ein Zeugniß der Siegeskraft des ewigen Geistes und heiligen Willens über den Bann der Natur, unter den wir durch die Sünde gethan sind, also ein Unterpfand der Erlösung. Christus ist darum in seiner Person selbst das Wunder der Wunder. In keinem Einzelwunder seines Lebens aber concentrirt sich der Charakter desselben und darum auch der Streit über diesen Charakter so sehr, wie in dem Wunder seiner Auferstehung. In dieses Wunder sind alle anderen Wunder der heiligen Schrift gleichsam zusammengefaßt; denn einmal schließt es das reichste, tiefste Wunderleben triumphirend ab, und wiederum ist es Unterpfand jener zukünftigen Wunderfülle, auf die eine lebendige Hoffnung uns hinweist, und endlich geht von hier das fortwährend gegenwärtige Geisteswunder aus, das die vergangenen und zukünftigen Wunder zusammenschließt, das Wunder der Wiedergeburt und Lebensgemeinschaft mit Christo, dem Auferstandenen, Verklärten. Auf dieses Wunder hat sich darum von Anbeginn die christliche Kirche gegründet und es von Ostern zu Ostern, von Sonntag zu Sonntag gepredigt. —

Ist Christus nicht auferstanden, so ist bewiesen, daß das Naturgesetz des Todes stärker ist als das heiligste Leben, und dann wird Alles hinfällig, was wir von einem überirdischen Ursprunge dieses Lebens geglaubt, denn der Ausgang desselben beweist den gleichartigen Eingang; dann wird Alles hinfällig, was Christus für uns gelebt und gelitten; denn wir haben keine Bürgschaft, daß sein Tod nicht seiner Sünden Sold, sondern eine Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt gewesen ist; auch kann ein Todter, ein Abgeschiedener sich uns nicht mittheilen, kein neues Leben in uns erzeugen; dann wird endlich Alles hinfällig, was wir in seinem Namen gehofft; denn hat sein heiliges Leben den Tod nicht zu überwinden vermocht, wie könnten wir wähnen, daß einst unser armes Leben in der Sterbestunde den Tod überwinden werde. — Ist Christus aber auferstanden, dann ist ein göttliches Siegel der Bestätigung auf unsern Glauben gedrückt, das unvergänglich ist: es giebt ein Wunder, es giebt eine höhere Welt, es giebt einen Erlöser vom Naturbann der Sünde und des Todes, und dieser Erlöser vermag mit uns in wahrhaftiger heiligender Lebensgemeinschaft zu stehen schon jetzt, und wir dürfen in seinem Namen getrost sein auch im Thal und Schatten des Todes und sterbend aufathmen in himmlischer Morgenluft. —

Fassen wir alles Bisherige zum Schluß in ein Wort zusammen, so müssen wir sagen: die christliche Kirche steht und fällt mit dem Wunder der Auferstehung Christi nach dem Zeugniß derer, die sie gegründet haben — „ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, so sind wir noch in unseren Sünden, so sind auch die in Christo Entschlafenen verloren“.

(Vgl. 1 Cor. 15, 17 f.) Die Kirche Christi wird aber, nach der Verheißung ihres Herrn und Königs, feststehen, daß selbst die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, trotz des modernen naturalistischen Bewußtseins, eben weil sie auf die felsenfeste Thatsache des Auferstehungswunders Jesu gegründet ist. Darum bekennen wir in freudiger Glaubenszuversicht mit den Worten des großen Apostels (1 Cor. 15, 20): „Christus ist auferstanden und der Erstling geworden von denen, die da schlafen; darum gelobt sei Gott, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten.“ (Vgl. 1 Petr. 1, 3.)

Achter Vortrag.

Das dreifache Amt und die gottmenschliche Natur Jesu Christi.

Inhalt: Einleitung. (S. 284 f.) 1. Die Lehre vom dreifachen Amte Christi. Sein prophetisches Wirken in Weissagung und Lehre. (S. 285—288.) 2. Das prophetische Sein Jesu. Perfectibilität des Christenthums. (S. 288—290.) 3. Das hohepriesterliche Amt des A. T. Der thätige und leidende Gehorsam Jesu. Sein Tod ein stellvertretendes Sühnopfer. Das königliche Amt Christi in Entsagung und Herrlichkeit. Zusammenhang der drei Aemter. (S. 290—294.) 4. Christliche Lehre von dem Gottmenschen. Urtheile Melanchthon's und Luther's über die Schwierigkeit dieser Lehre. (S. 294—296.) 5. Dasein der menschlichen, wie der göttlichen Natur in Christo, nachgewiesen aus der heiligen Schrift. (S. 296—298.) 6. Verhältniß beider Naturen nach der Lehre der christlichen Kirche. (S. 298 f.) 7. Möglichkeit und Art der Vereinigung beider Naturen zur Einheit der Person Christi. Seine Sündlosigkeit. (S. 299—302.) 8. Die Gottheit Christi nach dem Gotteinssein seines geschichtlichen Lebens. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes eine neue Schöpfung. Das Christenthum ein neues Lebensprincip der Weltgeschichte. Universalität desselben. (S. 302—307.) 9. Das Ausgottsein des ewigen Ursprungs Christi. Lehre des Sabellius, der Socinianer und Arminianer. Verhältniß des ewigen Sohnes zum Vater. Subordinatianismus. Der ewige Sohn Gottes wirksam in der Schöpfung und Regierung der Welt, im Heidenthum und Volk Israel. (S. 307—313.) 10. Das Gottgleichsein des verklärten Daseins Christi. Sein Stand der Erhöhung. Blick auf die ewige Geschichte des verklärten Gottmenschen. Urtheile von Napoleon und Guizot. (S. 313—319.) Schluß.

H. A.! In diesem Schlußvortrage gestatten Sie mir wohl, zunächst einen umfassenden Blick auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu zu thun, dieselbe unter dem Gesichtspunkte seines dreifachen Amtes zu betrachten und daran schließlich eine kurze Erörterung der christlichen Lehre von dem Gottmenschen in ihren Hauptzügen zu knüpfen. Hier muß ich aber um so mehr Ihre gütige Nachsicht mir erbitten, als es mir unmöglich sein wird, den unendlichen Reichthum der Persönlichkeit Jesu in den engen Rahmen einer Vorlesung zu spannen und die Herrlichkeit seines göttlichen Wesens in einigermaßen erschöpfender Weise Ihnen vor die Seele zu führen. Deshalb werde ich mich darauf beschränken müssen, die Hauptpunkte hervorzuheben, und nur bei denjenigen Fragen länger verweilen, die gerade in unserer Zeit Gegenstand des Streites geworden sind. Zwar bin ich mir der Schwierigkeit dieses Unternehmens wohl bewußt und bekenne gern, daß meine schwache Kraft dieser hohen Aufgabe keineswegs gewachsen ist. Doch meine ich, Sie werden den guten

Willen wenigstens nicht verkennen; darum gebe ich mich der Hoffnung hin, daß Sie auch diesen Versuch, wie meine bisherigen, mit Ihrer freundlichen Theilnahme begleiten werden. — In der That gilt auch hier insbesondere das Wort, mit dem ein Theolog unserer Zeit (Baumgarten) seine Geschichte Jesu beginnt: „Die Geschichte Jesu zu ergründen, darnach haben die ausgezeichnetsten Männer schon seit Jahrhunderten gestrebt, und auch diejenigen, welche von einem dunkeln Drange getrieben werden, nach Wahrheit zu suchen, ohne noch klar zu wissen, was sie eigentlich wollen, begehren im Grunde der Sache nichts Anderes, als diese Geschichten zu erforschen. Das Höchste und Tiefste, das Mächtigste und Zarteste, was die Menschheit aus ihrem innersten und eigensten Wesen hervorgebracht hat, ist nichts Anderes als der Kranz, der sich um diesen heiligen Stamm und seine Geschichte windet. Bei jedem neuen Schritte vorwärts auf der Bahn dieser Untersuchung beginnen sich neue Tiefen für den denkenden Geist zu erschließen; bei jedem neuen Fortschritte der Kunst, die dieses Ideal anschaulich ausdrücken will, macht die Unerreichbarkeit des Ideals sich tiefer fühlbar und werfen wir unsern Blick in das stille Kämmerlein der Gottesfurcht und in die verborgenen Werkstätten der Wissenschaft des Glaubens, so sehen wir, wie jede Höhe, die schon erreicht wurde, nur dazu dient und führt, uns in tieferer Demuth vor dem Namen knieen zu lassen, der über alle Namen im Himmel und auf Erden ist. Soll ich einen Vergleich zu Hülfe nehmen, so weise ich auch auf das Himmelsgewölbe, das Bild des unendlichen Raumes. Je mehr wir uns in den Anblick des Himmels verlieren und vertiefen, desto mehr entgeht uns die Vorstellung von Ziel und Grenze. Wir nehmen das Fernrohr zur Hand, wir vernehmen die erstaunlichen Zahlberechnungen der Wissenschaft, die Alles berechnet, die Vorstellung des unendlichen Raumes gewinnt dadurch noch mehr Klarheit und Fülle; aber Alles dient nur dazu, daß wir das Endziel von Allem, um diesen Raum wirklich zu übersehen und zu messen, immer ferner aus unserm Bereich gebracht finden. So ist es mit der Lebensgeschichte des Herrn; sie macht den Eindruck der Unendlichkeit auf uns." —

Auch ein Wort Hengstenberg's in seiner Evangel. Kirchenzeitung (Januar 1865, S. 35 f.) wollen wir beherzigen: „Der Christus, bei dem Alles klar und durchsichtig geworden, ist nicht Christus mehr. Es gehört recht eigentlich zum Wesen unseres Herrn, daß seine Erkenntniß über die menschlichen Kräfte hinausgeht, daß in Bezug auf ihn nach Zinzendorf's Ausdruck die gescheidtesten Gedanken nur Scandale sind. «Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist», — dies Wort Haller's wird von allen besonnenen Naturforschern bis auf den heutigen Tag als tief wahr anerkannt. Und wir wollten uns unterfangen, denjenigen zu erkennen, durch den die Natur geworden ist. . . . Heißt es nicht, der Verführung der alten Schlange sich hingeben und ihrem Worte: „ihr werdet sein wie Gott" lauschen, wenn man sich unterfängt, den im Fleische offenbar gewordenen Gott zu begreifen? Gleiches wird nur von Gleichem erkannt, das wußten schon die alten heidnischen Philosophen. Wem es gelungen wäre, Christus zu begreifen, der wäre eben damit selbst Christus geworden." —

1. Gehen wir nach diesen einleitenden Bemerkungen zunächst zur Lehre vom dreifachen Amte Christi über. Es mußte nahe liegen, das Erlösungs-

werk Christi nach der dreifachen Seite des Propheten, Hohenpriesters und Königs schon seit der ältesten Zeit in der christlichen Kirche zu betrachten; denn bereits das prophetische Wort des A. Testamentes verheißt den Erlöser als den vollkommenen Propheten, sodann als den Knecht Gottes, welchem prophetische, priesterliche und königliche Stellung zugleich zukommt; ferner als den königlichen Samen David's und den zweiten vollkommenen David, und endlich auch als den Priesterkönig. Es gehen aber diese drei Seiten seines Berufes zusammen in den Begriff des Messias, Christus oder Gesalbten; daher Christus der eigentliche Amtsname des Herrn geworden ist. — Denn wie Elisa von Elias zum Propheten gesalbt war, so sollte der künftige Knecht Gottes durch den Geist des Herrn gesalbt sein, um den Elenden zu predigen; wie die Könige Israel's gesalbt wurden, so ist Christus zum Könige der Gerechtigkeit gesalbt; und wie es im Gesetze verordnet war, daß der Hohepriester zu seinem Amte gesalbt werden mußte, so ist Christus „nicht nach dem Gesetz des fleischlichen Gebotes, sondern nach der Kraft des unendlichen Lebens" (Hebr. 7, 16) zum Hohenpriester gemacht. —

Das prophetische Amt Christi umfaßt zunächst seine öffentliche Wirksamkeit im Lehren, Weissagen und in den Wundern. Von den Wundern Jesu können wir füglich absehen, da wir sie in den beiden vorhergehenden Vorträgen zum Gegenstande eingehender Untersuchung gemacht haben. Aber auch über die Lehre und Weissagung Christi können wir uns hier nur kurz fassen. — Die Weissagungen des Herrn, welche uns die kanonischen Evangelien überliefert haben, beziehen sich im Allgemeinen auf die zukünftigen Dinge, welche seine Person und sein Reich betreffen. Wir können sie in drei Klassen unterscheiden, je nachdem ihre Erfüllung früher oder später bereits geschehen ist, oder noch geschehen wird. Zu den Weissagungen Jesu, welche bald erfüllt sind, gehört unter Anderem die Verkündigung vom Verrath und Ende des Judas (Joh. 13, 21; 17, 12); von der Verleugnung Petri (Marc. 14, 30), von seinem Leiden, seiner Kreuzigung und Auferstehung (Matth. 16, 21; 20, 17—19) und von der Sendung des heiligen Geistes (Luc. 24, 49). — Andere Weissagungen des Herrn sind im Laufe der Jahrhunderte schon erfüllt. So z. B. Jerusalem's Zerstörung (Matth. 23, 37 f., 24), das Schicksal der Apostel (Matth. 10, 17 f.; 20, 23; Joh. 16, 1—4; 21, 18 f.); das Reich Gottes wird den Juden genommen und den Heiden gegeben werden (Matth. 21, 43); Himmel und Erde werden vergehen, aber seine Worte werden nicht vergehen. Er will eine Gemeinde gründen, und die Pforten der Hölle sollen diese Gemeinde nicht überwältigen können (Matth. 16, 16—18); sein Reich wird in alle Weltgegenden kommen (Matth. 8, 11). — Endlich hat Jesus auch noch solche Weissagungen und Verheißungen ausgesprochen, auf deren Erfüllung wir noch hoffen. Es soll eine Heerde und eine Hirte werden (Joh. 10, 16). Jesus wird die Todten auferwecken (Joh. 5, 28), Gericht halten über die Lebenden und Todten und Lohn und Strafe austheilen (Matth. 25). Die Erfüllungen der Verheißungen, die schon geschehen sind, geben uns Bürgschaft dafür, daß auch die eintreffen werden, die noch erfüllt werden sollen. Das sollen sie auch bewirken nach dem Worte des Herrn (Joh. 14, 29): „Nun habe ich es euch gesagt, ehe denn es geschieht, auf daß, wenn es nun geschehen wird, daß ihr

glaubet.“ Eine Herde und ein Hirt, — das Wort wird täglich mehr und mehr wahr durch die Wirksamkeit der Missionen. Dies Alles stärkt unsere Hoffnung, daß wir auferstehen werden, wie er verheißen hat, wenn auch unser Leib verweset; daß wir sein sollen, wo er ist, und wohin er gegangen ist, um uns die Stätte zu bereiten, daß Niemand uns aus seiner Hand reißen soll. —

Als drittes Moment des prophetischen Amtes Jesu bezeichnet man gewöhnlich seine Lehre. Wir können auch hier nicht auf das Einzelne genauer eingehen, sondern nur das Wichtigste andeuten. Am Anfange seines öffentlichen Lehramtes hatte der Herr seine Wirksamkeit auf das Volk im Ganzen und Großen gerichtet, welches er durch seine Predigt belehren wollte; später aber, nachdem sich das Volk im Ganzen seiner unwerth erwiesen, widmete er sich vorzugsweise seinen Jüngern. — Die Form seiner Lehre war eine mannigfaltige. Bald war es ein längerer Vortrag, wie in den Synagogen und im Tempelvorhof, aber auch im Freien, bald eine kürzere Rede, Beantwortung einer Frage oder gelegentliche Belehrung. Bald knüpfte er an ein Schriftwort des A. Testamentes an, dessen Erfüllung er in seiner Person nachwies; bald zeigte er in selbständiger Rede, wie in der Bergpredigt, was für eine sittliche Gesinnung im Gegensatz zur pharisäischen Gesetzesgerechtigkeit er von den Seinen fordere. Häufig bediente er sich der Gleichnißrede, um den geschichtlichen Gang des Himmelreiches darzulegen, welchen die Menge sich ganz anders dachte, als es werden sollte. — Der Inhalt der Lehre Jesu war einfach. Indem er die Kenntniß des A. Testamentes bei seinen Zuhörern voraussetzen konnte, lehrte er, daß die Zeit der Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung erschienen und daß er der Erfüller derselben sei. Abgesehen von wenigen Ausnahmen, wie beim samaritischen Weibe, oder dem Blindgebornen in Jerusalem und zuletzt vor dem hohen Rathe bezeugte er sich nicht geradezu als den Messias, sondern durch Wort und That wollte er den sittlichen Eindruck hervorbringen, daß er der verheißene Heiland Israel’s sei. Jesus bezeichnete sich selbst gewöhnlich als den Menschensohn. Mit diesem Namen faßt er sich auf der einen Seite mit den anderen Menschen zusammen — er ist Einer unseres Geschlechts —; auf der andern Seite aber hebt er sich damit aus dem gesammten übrigen Menschengeschlechte heraus als den rechten Sohn der Menschheit, als den eigentlichen Menschen, den letzten oder zweiten Adam, auf den die ganze Geschichte der Menschheit hinausgewollt, in dem die Menschheit ihre Einheit gefunden hat, insofern er der Abschluß der alten und der Beginn und das Ziel einer neuen Zeit ist. Er konnte sich also nennen; denn er war auch der eingeborene Gottessohn, der zu Gott, seinem Vater, in einem ewigen Verhältnisse inniger Lebens- und Wesensgemeinschaft stand. —

Aber das Volk, für welches diese prophetische Wirksamkeit Jesu zunächst bestimmt war, zeigte sich ihrer im Großen und Ganzen wenig werth; die geistlichen Führer desselben, welche einen sittlichen Eindruck von Jesu Person empfangen haben mußten, setzten sich in bewußten Widerspruch gegen ihn. Nachdem er ihnen schon vorher als Gesetzesübertreter und Gotteslästerer verdächtig geworden, schien er ihnen nun ein Volksverführer zu werden und ihrem Einflusse entgegen zu arbeiten. Beide Hauptparteien des jüdischen Volkes, die Pharisäer sowohl, als die Sadducäer, waren gegen

Jesum feindlich gesinnt, weil er nicht in ihren Schulen gebildet war und sie um ihr Ansehen beim Volke zu bringen drohte. Die Feindschaft steigerte sich bald in solcher Weise, daß sie seinen Tod für unumgänglich nothwendig erachteten. — Weil Jesus also wußte, daß seine öffentliche Wirksamkeit beinahe umsonst sei, sonderte er aus der Zahl seiner Jünger die zwölf Apostel aus, nach der Zahl der zwölf Stämme Israel's, als Häupter der neutestamentlichen Gottesgemeinde. Sie sandte er statt seiner durch das Land. Im Anfange hatten sie sich auf das israelitische Gebiet zu beschränken; denn zunächst war der Heiland für Israel bestimmt. Für diesen Beruf erzog sie der Herr; er leitete sie an zum Verständniß seines Wortes, um sie zu Schriftgelehrten des Himmelreiches zu machen, suchte ihre unklaren Vorstellungen zu berichtigen und ihnen die richtige Einsicht in die zukünftige Geschichte des Himmelreiches zu geben. Diese erziehende Thätigkeit des Herrn an seinen Jüngern füllte vorzugsweise seine spätere prophetische Wirksamkeit bis zu seinem Leiden und Sterben. —

2. Aber mit diesem dreifachen Moment der Lehre, Weissagung und des Wunders ist das Wesen des prophetischen Amtes Jesu noch nicht erschöpft. Die heilige Schrift lehrt uns noch Tieferes über dasselbe. Sie bleibt nicht bei der Form seines prophetischen Wirkens stehen, sondern lehrt uns durchdringen zu dem Wesen seines prophetischen Seins; sie sagt uns, daß er nicht blos als ein Prophet geredet hat, sondern daß er der Prophet, der Offenbarer des Vaters, im absoluten Sinne gewesen ist und noch ist. Den Schlüssel zu dieser Erkenntniß bilden die Eingangsworte des Hebräerbriefes: „Nachdem vor Zeiten Gott manchmal und mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn", d. h. er hat die ganze Fülle seines Wesens und Willens persönlich geoffenbart in dem, welcher von Ewigkeit bei dem Vater ist. Daher heißt er das Wort (der Logos) des Vaters, das persönliche Wort, in welchem der Vater sein Wesen zu sich selber aussprach, und durch dessen Vermittelung er sodann sich schaffend nach außen offenbarte. Da Christus das menschgewordene Wort des Vaters ist, so ist er Prophet nicht erst in seinem Reden und Wirken, sondern schon in seinem Sein. Seine ganze Person und sein Wesen ist die vollkommene Offenbarung des Vaters. Er ist das lebendig gewordene und persönlich erschienene ewige Gesetz Gottes; denn er ist der vollkommene Mensch, wie Gott ihn haben will; er ist zugleich das lebendig gewordene und persönliche Evangelium; denn er ist der Erlöser selbst, der verkörperte Gnadenwille des Vaters. Kein Wunder daher, daß die heilige Schrift uns diese Offenbarung Gottes in Jesu Christo beständig als die letzte und höchste erkennen läßt. Nach dem wohlbekannten Gleichniß ist die Sendung seines Sohnes das Aeußerste, wozu der Herr des Weinberges endlich übergeht, nachdem die undankbaren Weingärtner schon so Viele seiner Knechte getödtet hatten. Das Reden Gottes durch den Sohn ist auf die letzten Tage aufbewahrt, nach welchen kein Zeitraum mehr von höherer Offenbarung, sondern blos von entscheidender Vergeltung zu erwarten steht. —

So leuchtet es uns auch ohne tieferen Nachweis ein, daß die Frage, welche so oft bejahend oder verneinend beantwortet ist, nämlich, ob man nach

Gottes Offenbarung in Christo noch eine höhere Heilsoffenbarung erwarten darf, die Frage nach der sogenannten Perfectibilität des Christenthums, auf nichts Anderem, als einer abstracten Möglichkeit beruht. Eigentlich steht sie gleich mit der Frage: ob unsere Erde einmal bei Fortschritten von Kunst und Bildung von einem besseren Licht, als dem der Sonne beleuchtet werden wird? Doch sind bei dieser Frage zwei Seiten wohl zu unterscheiden und danach auch verschieden zu beantworten. Einerseits ist diese Frage nämlich zu bejahen, wenn wir auf die unvollkommene irdische Erscheinung des Christenthums in der sichtbaren Kirche blicken; diese sichtbare Kirche ist allerdings einer Vervollkommnung nicht blos fähig, sondern auch bedürftig. Weder halten wir die Verfassung der sichtbaren Kirche für eine absolut vollkommene und ewig gültige; noch auch glauben wir, daß irgend eine der Confessionen in der ganzen Christenheit die christliche Erkenntniß in der Lehre und in ihren Bekenntnissen bis in die innerste Tiefe erforscht und endgültig dargelegt hat, ohne einer weiteren Entwickelung zu bedürfen; ebenso räumen wir gern eine Perfectibilität des Christenthums in der Gestaltung seines Gottesdienstes oder Cultus ein. Danach behaupten wir also: der Cultus der christlichen Kirche kann und soll reformirt werden; in die Tiefen der christlichen Erkenntniß und Lehre sollen wir immer mehr einzudringen suchen; ebenso ist die äußere Verfassung der Kirche, insbesondere ihr Verhältniß zum Staat und ihre eigene Organisation einer Reform benöthigt. In diesem Sinne räumen wir eine Perfectibilität des Christenthums unbedenklich ein, und ein Blick in die Kirchengeschichte bestätigt unsere Auffassung. —

Andererseits müssen wir aber eine Perfectibilität der christlichen Offenbarung selbst, wenn wir auf den Begründer derselben, Jesus Christus und seine ersten Sendboten, die Apostel, achten, aufs entschiedenste in Abrede stellen. Die Offenbarung Gottes in Jesu Christo, wie sie uns in den Schriften des N. Testamentes überliefert wird, ist nach unserer Ueberzeugung die höchste und darum auch die letzte, weil eine höhere Offenbarung Gottes, als durch seinen Sohn, also durch Gott selbst, uns nicht denkbar, also auch nicht möglich erscheint. Und diese ist uns in Christo geschenkt, in ihrer Natur gleich einzig und beispiellos, wie die Unendlichkeit des Oceans oder der Glanz der Mittagssonne. Von sich selbst verweist der Herr darum blos auf den heiligen Geist, der sein Wort verdeutlichen, in die Erinnerung zurückrufen, befestigen, aber nimmer verändern kann, und der Geist seinerseits weiset unaufhörlich auf das Wort Christi zurück. Er ist und bleibt für alle Jahrhunderte der höchste Prophet, dessen Zeugniß nicht der Bestätigung durch das Zeugniß eines Andern bedarf, sondern in welchem Gott sein letztes Wort zur Menschheit gesprochen hat und welchem man dann auch, gerade weil er der Sohn ist, auf sein Wort unbedingt glauben und gehorchen muß. Er, der ewige Hohepriester, in welchem die Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde für alle Zeit wiederhergestellt worden ist, und der durch das Opfer seines vollkommenen Gehorsams die sündige Menschheit versöhnt und vertritt vor Gott. Er, der einzige König auf dem Gebiete der Wahrheit und des Lebens, dessen Wort bis an den jüngsten Tag in dem menschlichen Herzen und Gewissen einen Wiederhall findet, und von dem es unaufhörlich wieder

ersichtlich werden wird: „ein Jeder, der aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme." —

Nächst der allgemeinen Offenbarung Gottes in Gewissen, Natur und Geschichte kann also auf christlichem Standpunkte weiter von keiner die Rede sein, als von der fortdauernden und zunehmenden Offenbarung der Christusherrschaft und — von seiner letzten Erscheinung in Herrlichkeit. Daher ist auch allemal eine jede gesunde Reformation der Kirche, nach Beseitigung des menschlichen Beiwerkes und Verwerfung von Menschensatzungen und Menschenüberlieferungen, immer wieder zu der heiligen Schrift, diesem Urquell göttlicher Offenbarung in Christo selbst zurückgekehrt; denn einen anderen Grund kann Niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Daher auch überall, wo dieser ewige Grund der heiligen Schrift verlassen wird, um etwas Anderes an seine Stelle zu setzen, entweder, wie im Atheismus, Materialismus und Pantheismus, eine Verleugnung aller Religion stattfindet, oder ein Rückfall in das Heidenthum, wie in der sogenannten Humanitätsreligion, die uns von den Modernen so laut angepriesen wird. —

3. Doch kehren wir wieder zu den Aemtern Christi zurück. Wir sprachen zuletzt von dem prophetischen Amte des Herrn. Ebenso ist Christus aber auch der ewige Hohepriester. Unter dem hohenpriesterlichen Amte Jesu verstehen wir vorzugsweise sein Leiden und Sterben, weil er dadurch unser Mittler und Versöhner mit Gott geworden ist. Schon der Hohepriester des A. Testamentes tritt vorbildlich als der versöhnende Mittler vor Gott ein, wobei freilich der A. Bund seine Unzulänglichkeit, eine wahre Versöhnung zu stiften, darin kund giebt, daß eben dieser Hohepriester selbst hinwiederum als ein der Sünde und Schwachheit verfallener Mensch der Versöhnung bedürftig ist. Am großen Versöhnungstage verrichtete der Hohepriester insonderheit den Opferdienst. Nachdem er sich die weiße leinene Kleidung angelegt hatte, stellte er einen jungen Stier als Sündopfer für sich und sein Haus und zwei Böcke für das Volk auf. Ueber Letztere wurde von ihm das Loos geworfen, und der, welchen das Loos getroffen hatte, zum Schlachten bestimmt. Nun opferte der Hohepriester zuerst den Stier zur Versöhnung für sich und sein Haus, ging barhaupt und barfuß in das Allerheiligste, veranstaltete dort eine Räucherung, so daß der Deckel der Bundeslade, über welchem man sich die Schechina oder den Thron der Majestät Gottes auf den Flügeln der Cherubim dachte, ganz in eine Rauchwolke eingehüllt wurde, und sprengte sieben Mal das Blut des Sündopfers mit dem Finger gegen diesen Deckel, darum auch Versöhnungsdeckel (Kapporeth), von Luther Gnadenstuhl genannt. Dann wurde der durch das Loos getroffene Bock ebenfalls geschlachtet und mit seinem Blute so, wie mit dem des jungen Stiers verfahren; beim Herausgehen aber strich der Hohepriester an die Hörner des Räucheraltars von dem Blute beider Sühnopfer und sprengte auch mit diesem Blute sieben Mal darauf, um ihn zu reinigen. Nun wurde der zweite Bock, nachdem ihm der Hohepriester die Hände aufgelegt und alle Sünden des Volks bekannt hatte, als Sündenbock dem bösen Dämon Asasel in die Wüste gebracht und dort losgelassen. Hierauf ging der Hohepriester ins Heiligthum und legte seine gewöhnlichen Amtskleider an. — Man erkennt in diesem Ri-

tual leicht den ganz natürlichen Stufengang der Versöhnung: zuerst wurde der Hohepriester und sein Haus selbst versöhnt, dann durch den rein gewordenen Hohenpriester das Heiligthum und der Altar, und nun erst das ganze Volk. Dabei war die ganze Feier sehr geeignet, dem Gemüthe des Volkes den vollen schweren Ernst der Versöhnung fühlbar zu machen, und bei der hohen Bedeutung, welche die Sühne in der mosaischen Religion durchweg hatte, ist es begreiflich, daß dieses Fest als ein Hauptfest, ja als das größte Fest betrachtet wurde. Und doch hatte dieses Versöhnungsfest bei aller Tiefe seiner Bedeutung nur einen vorbildlichen, symbolischen Charakter, indem es weissagend hinwies auf den einigen, vollkommenen Hohenpriester, der selber als der Sündlose keiner Versöhnung bedurfte, und indem er in seinem Leiden und Sterben mit seinem heiligen Blute einmal in das Allerheiligste eingegangen ist, eine ewige Versöhnung zwischen Gott und den Menschen gestiftet hat. Daher brauchen wir seit Christi Versöhnungstod keinen menschlichen Hohenpriester, keine versöhnenden Opfer mehr, da Gott das Opfer Christi auf Golgatha als das vollkommene Sühnopfer zur Versöhnung und Erlösung der Welt angenommen hat. —

Besonders der Hebräerbrief stellt uns Jesum Christum als den ewigen Hohenpriester dar, weil er das einzige vollkommene, ewig gültige Opfer — sich selbst dargebracht hat. Daß er in den übrigen Büchern des N. Testamentes nicht so sehr als der Hohepriester und mehr nur als das Sühnopfer dargestellt wird, ist nur eine Verschiedenheit der Form, nicht der Sache. Nur der Verfasser des Hebräerbriefs hatte besondere Veranlassung nachzuweisen, daß neben anderen Institutionen des A. Testaments auch die des Hohenpriesterthums in Christo ihre Erfüllung und ihr Ende gefunden habe. Der Sache nach ist es einhellige Lehre der heiligen Schrift, daß Christus einerseits den Forderungen, die der ewige Gesetzeswille Gottes an den Menschen stellt, daß er sündlos, heilig und voll Gottesliebe sein soll, vollkommen genügt und somit den thätigen Gehorsam geleistet hat, den wir nicht leisten; denn er war gehorsam bis zum Tode, daß also sein ganzes Leben ein heiliges, unbeflecktes Opfer des Gehorsams gegen Gott war; und daß Christus andererseits dem Urtheil, welches das Gesetz über den Sünder spricht: „Du sollst des Todes sterben“ — denn der Tod ist der Sünde Sold — sich in freiwillig hingebender Liebe und in leidendem Gehorsam gegen den Willen des Vaters unterzogen hat, der Unschuldige für die Schuldigen, indem er den Tod und den Stachel des Todes erduldete, das Verlassensein vom Vater schmeckte und in das Reich des Todes hinabstieg, und somit sich für uns dahingab zu einem Lösegeld, welches wir nicht zahlen konnten. Hierbei nahm er also stellvertretend unsere Schuld und Strafe auf sich und ward somit zum Schuldopfer für uns. Denn der Grundbegriff aller sühnenden Opfer im A. Bunde war ja eben der des stellvertretenden Todes. Wenn das Blut, d. i. das ausströmende Leben — denn das Leben ist im Blute — die Kraft hat, den Priester und den Altar und das Volk zu reinigen, so kommt ihm diese Kraft nicht vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit zu; denn natürlich angesehen, wirkt das Blut nicht reinigend, sondern beschmutzend; vielmehr darum allein vermag das Blut von Schuld zu reinigen, weil in ihm der Thatbeweis vorhanden ist, daß die Schuld durch fremden Tod gebüßt worden. Das Opferthier stirbt anstatt des opfernden Menschen. Mit der Vergießung

des Blutes ist die Buße geleistet worden; daher läßt sich Gott beim Sündopfer das Blut ganz besonders zueignen. — Dieses stellvertretende Opfer hat aber Christus nicht etwa als ein Laie durch Vermittelung eines von ihm verschiedenen Priesters Gott dargebracht; denn wer hätte zwischen ihm und dem Vater als vermittelnder Priester gestanden oder stehen können? Sondern er selbst, der sündlose, heilige, war in eigener Person der Priester, welcher in ewig hohepriesterlicher Reinheit sich zum Opfer dahingab. — Sein Thun und sein Leiden lassen sich in seinem Leben nicht trennen. Er hat sich nicht, ohne Zusammenhang mit seinem Leben, gleichsam urplötzlich irgend einmal selbst geopfert. Allerdings ist seine Dahingabe in den Tod aus freier aufopfernder Liebe für die Menschheit erfolgt; er selbst sagt: ich lasse mein Leben von mir selber; ich habe Macht es zu lassen und habe Macht es wieder zu nehmen; aber doch hat sein Tod nicht eine Spur von dem an sich, was man subtilen Selbstmord nennen könnte, — das sei ferne; sondern sein priesterlich heiliges Leben hat ihm den Tod gebracht. Daß er treu und heilig blieb, auch wo diese Treue ihm den Untergang zuzog, darin bestand die Hingabe seines Lebens in den Opfertod; er war gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuz. Daher war sein Opfer ein hohepriesterliches. —

Von seinem Tode ist aber die Dornenkrone, und von seiner Dornenkrone die königliche Würde und Herrschaft unzertrennlich. Daß Einzelne und ganze Massen ihn als den verheißenen Sohn David's, den erwarteten messianischen König erkannten und begrüßten, hat er schon in den Tagen seiner Niedrigkeit nicht abgelehnt; denn er war es wirklich und hat sich selbst unaufgefordert dafür erklärt. Aber die Ausrichtung seines königlichen Berufes war gerade die entgegengesetzte von der, welche die Volksmasse in ihren fleischlich messianischen Hoffnungen von ihm erwartete. Ausgerüstet mit dem heiligen Geiste ohne Maß, da in ihm die Fülle der Gottheit wohnte, die Krone und das Haupt der Menschheit, begabt von seiner Taufe an mit der Wunderkraft, welche Wind und Wellen gebot, hat er gleichwohl in seinem Handeln seine königliche Herrschaft allein darin gesucht, der geringste und Aller Diener zu sein; ich bin nicht gekommen, daß ich mir dienen lasse, sondern daß ich diene und gebe mein Leben zu einer Erlösung für Viele, sagt er darum selbst. Und diese Ausrichtung seines königlichen Berufes erreichte daher ihren Höhepunkt in eben jener Stunde, wo er dem Pilatus bezeugte, daß er ein König sei, und daraufhin die Dornenkrone empfing. So eng ist hier wieder das königliche Amt mit dem hohenpriesterlichen verwachsen. Zum Lohne für dies Königthum der Entsagung ward er gekrönt mit der Krone der Herrlichkeit. „Darum hat ihn auch Gott erhöhet und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen die Kniee Aller derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters." Darum hat ihn auch Gott gesetzt zum Haupt der Gemeinde und zum Herrscher über Alles, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. — Aber auch diese zweite Seite seines Königthums läßt sich nicht trennen von der zweiten Seite seines Hohepriesterthums. Denn der Hohepriester, der sich für uns zum Schuldopfer dargebracht hat, spricht, erhöhet zur Rechten des Vaters, fortan als unser Fürsprecher oder Anwalt für uns beim Vater, oder er vertritt uns. Aber dies thut er nicht auf

Grund des Guten, was wir etwa geleistet hätten, oder auf Grund der Rechtsansprüche, die wir an den Vater hätten, sondern auf Grund dessen, daß er uns sich zum Eigenthum erworben und gewonnen hat, also auf Grund der Rechtsansprüche, die er an uns, der König an sein Volk und Eigenthum hat. Denn Alle, die durch den Glauben zu ihm kommen, sind ihm gegeben zum Eigenthum, und darum läßt er sie sich nicht aus der Hand reißen, sondern heischt für sie Theilnahme an seiner Herrlichkeit. —

So hängen die drei Aemter Christi unzertrennlich mit einander zusammen, und es ist nur eine mechanische Auffassung, wenn man dieselben so von einander trennt, daß man einzelne Stücke aus dem Wirken und Leben Jesu dem prophetischen, andere dem hohenpriesterlichen, noch andere dem königlichen Amte zutheilt. Vielmehr sind in dem gesammten Wirken, Leiden und Sterben Christi überall alle drei Momente, das prophetische der Offenbarung des Wesens Gottes an die Menschheit, das hohepriesterliche der sühnenden Vertretung der Menschen vor Gott und das königliche der Herrscherstellung des Hauptes über seine Gemeinde gesetzt. Christus ist der Prophet schlechthin; alle andern Propheten vor ihm waren nur schwache Ansätze und Vorbilder auf ihn; Christus ist der Hohepriester schlechthin, auf den die alttestamentlichen mit ihren Schattenopfern hinwiesen; er ist der König, auf den selbst David nur als ein Knecht auf seinen Herrn vorwärts und aufwärts weist. — Allerdings hat man sich durch den äußeren Anschein, daß in der Zeit seines Lehramtes das Wirken Christi zunächst unter der äußerlich sichtbaren Form des Prophetenberufes, in seinem Leiden unter der augenfälligen Form der priesterlichen Hingabe, nach seiner Erhöhung unter der Form der königlichen Machtübung auftrete, oft zu der oberflächlichen Anschauung verleiten lassen, als ob Christus vor seinem Leiden blos den Prophetenberuf, blos im Leiden den hohenpriesterlichen und erst von der Erhöhung an den königlichen gehabt hätte. Sobald man aber in den Geist der heiligen Schrift nur einigermaßen eindringt, erkennt man leicht, daß die drei Aemter sich nicht so mechanisch der Zeit nach gegen einander abgrenzen lassen. Freilich ist anzuerkennen, daß Christus sein prophetisches Amt persönlich und unmittelbar nur während seines sichtbaren Wandels in Niedrigkeit vollführt hat; darum dürfen wir aber nicht verkennen, daß auch der Erhöhete noch immer mittelbar als der Prophet und Offenbarer fortwirkt, sowohl durch sein Wort, das er ein für allemal gegeben hat, als durch seinen Geist, durch welchen er fortwährend die Herzen erleuchtet. Ebenso unterscheiden wir im hohenpriesterlichen Amte nicht blos während seines Lebens den thätigen Gehorsam oder die Darbringung seines heiligen Lebens und den leidenden Gehorsam, die Uebernahme des unverschuldeten Opferleidens, sondern auch nach seiner Erhöhung die fortwährende Fürbitte bei Gott. Endlich ist einzuräumen, daß Christus schon in seiner Niedrigkeit König war, wie er selbst nur die Ausübung der königlichen Macht, nicht das Königsein in Abrede stellt; indem er von seiner ihm einwohnenden königlichen Hoheit und Würde die Ausübung derselben, und in der letzteren wieder das Reich der Gnade, die Regierung der christlichen Kirche durch seinen Geist, von dem Reich der Herrlichkeit, der Macht und Herrschaft über das Weltall, unterscheidet. — Kurz, es ist kein Punkt in dem ganzen Sein und Wirken Christi, sei es im Stande der Niedrigkeit, sei es in dem der Erhöhung, worin nicht jedes der drei Aemter als Moment mitgesetzt wäre.

Denn auf allen Punkten ist und bleibt er untrennbar der Offenbarer des Vaters an die Menschheit und der Vertreter der Menschheit beim Vater und das Haupt seiner Gemeinde. —

4. Diese Lehre von dem dreifachen Amte Christi findet aber ihren tieferen Grund und Abschluß erst in der Lehre von der Natur und dem Verhältniß Jesu zu Gott dem Vater oder in der christlichen Lehre von dem Gottmenschen. — Daß der moderne Unglaube diese christliche Lehre verwirft, haben wir schon früher gesehen; durch einen einfachen Machtspruch wird sie selbst von den wissenschaftlichen Vertretern dieser Richtung beseitigt ohne sorgfältige Prüfung der Gegengründe, indem man eben von dem allgemeinen Grundsatz ausgeht: alles Uebernatürliche, Wunderbare ist unbegreiflich, also auch unmöglich. Demnach ist auch Christus nichts weiter als ein bloßer Mensch gewesen, vielleicht geistig und sittlich höher begabt als wir. Aber auch dies Letztere wird nicht einmal mehr von allen Vertretern zugestanden; ja, man ist bereits so weit gekommen, wie in der Schweiz geschehen ist, daß ein Prediger, Vögeli in Uster bei Zürich, im vorigen Jahre eine Auswahl seiner von Weihnachten 1862 bis Pfingsten 1864 gehaltenen Predigten veröffentlicht hat, in denen er seine mehr als rationalistischen Ueberzeugungen mit großer Rückhaltlosigkeit ausspricht: „Wunder giebt es nicht, Christus ist ein bedeutender Mensch und nichts weiter, und hat sich selbst als einen Sünder angesehen"!! u. s. w. Zur Ehre der Schweizerischen Prediger muß ich aber auch hinzufügen, daß selbst der Mehrzahl der sonst gewiß freigesinnten Züricher Geistlichen diese Art des Unglaubens über alles Maß hinausgegangen ist und sie sich entschieden dagegen verwahrt haben.*) Aber in Christo mehr als einen bloßen Menschen anerkennen, in ihm gar den Gottmenschen behaupten und gläubig verehren zu wollen, gilt für diese vorgeschrittene Richtung der Theologie als ein längst überwundener Standpunkt, etwa des Mittelalters, aber nicht mehr geeignet für unsere so aufgeklärte Zeit. — Doch lassen wir uns zunächst durch solche Redensarten nicht abschrecken, diese christliche

---

*) Gegen die amtliche Lehr- und Predigtweise des Pfarrers Vögeli haben 78 Züricher Geistliche sich zu einer öffentlichen Protestation vereinigt. Der Canton zählt circa 156 Kirchgemeinden. Es haben somit ungefähr die Hälfte der Cantonsgeistlichen unterzeichnet, darunter vier Amtsdecane und drei Altdecane. Auf Grund seiner Predigten wird nachgewiesen, daß Pfarrer Vögeli mit geflissentlich hervorgestellter Absicht das Ansehen der heiligen Schrift und die Ehrfurcht des Volkes vor den heiligen Urkunden unserer Heilsoffenbarung untergräbt und die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte leugnet. Sodann wird an das Ordinationsgelübde erinnert, durch welches jeder Züricher Geistliche sich verpflichtet: „Das Wort Gottes, Gesetz und Evangelium, nach den Grundsätzen der evangelisch-reformirten Kirche, gemäß den heiligen Schriften des A. und besonders des N. Testamentes treu und lauter zu predigen", ein Gelübde, das durch jene Lehrweise des Herrn Vögeli offenbar gebrochen sei. Endlich wird ein freudiges Bekenntniß des Glaubens an die Grundthatsachen des Heils und die Fundamentallehren der evangelischen Kirche abgelegt. Die „Neue Evangel. Kirchenzeitung" (1865, Nr. 31, S. 488) bemerkt: „Die Ausschreitungen des Pfarrers Vögeli wagen auch seine Gesinnungsgenossen keineswegs unbedingt zu billigen. Sobald der Reiz der Neuheit vorüber ist, wird er ohne Zweifel dem Schicksal alles hohlen Lichtfreundthums verfallen und in seiner ganzen inneren Armuth offenbar werden."

Lehre vom Gottmenschen genauer und ernstlicher zu prüfen; denn das scheint uns schon die Billigkeit und Gerechtigkeit zu erfordern, daß wir über eine Lehre, welche 18 Jahrhunderte hindurch die tiefsten Denker und größten Geister der Christenheit ihr Leben lang beschäftigt hat, nicht so ohne Weiteres den Stab brechen und hochmüthig aburtheilen, indem wir sie als unnützen Ballast über Bord werfen, oder gar für eine abgestandene, verbrauchte Waare, wenn nicht geradezu für Unsinn erklären. — Andererseits nehme ich allerdings nicht Anstand, offen zu gestehen, daß selbst die tiefsten Denker und größten Theologen der christlichen Kirche bis jetzt noch nicht vermocht haben, die tiefsten Tiefen dieser Lehre zu erforschen und zu ergründen. War es doch ein sehnlicher Wunsch Melanchthon's, den wir gewiß Alle als einen der größten Theologen und Denker der christlichen Kirche anerkennen werden, mit darum aus diesem irdischen Leben abzuscheiden, um in jenem Leben das Geheimniß der beiden Naturen in Christo besser erkennen und tiefer ergründen zu können. — Luther sagt in den Tischreden: „Es ist ein groß Geheimniß von der Menschwerdung Christi, die nicht auszureden ist, noch auszuforschen durch menschliche Vernunft, da Gott, die höchste Majestät, sich in unser Fleisch also versenkt hat. — Daß Christus Gott und Mensch sei, das ist wider alle Vernunft; denn wenn man die zwei Naturen in Christo, die Gottheit und Menschheit, soll in ein Wesen bringen, da stößt sich die Vernunft und spricht: ich verstehe es nicht. Aber Dank habe für dies Bekenntniß. Denn es ist nicht geschrieben, daß ich es verstehen und fassen soll mit meiner Vernunft, sondern du mußt dich gefangen geben und dem Worte des Evangeliums glauben durch Wirkung des heiligen Geistes und Gott die Ehre geben, daß er wahrhaftig sei. — Ich hab's in meinen großen Anfechtungen und Kämpfen wider den Teufel aus der Schrift gelernt, und bin's gewiß, daß Christus wahrer natürlicher Gott, sei auch Mensch geworden. In hohen geistlichen Anfechtungen hat mir Nichts besser geholfen, denn daß ich mich des getröstet und den Teufel damit abgewiesen habe. — Auch hat Gott über diesen Artikel festgehalten, im Anfange der Christenheit und hernach ihn mit vielen Wunderzeichen bestätigt, also daß Alle, die ihn angefochten haben, endlich zu Schanden darüber geworden sind." — Wie könnte es auch anders sein; denn es ist nur Vermessenheit und eitler Hochmuth, wenn der Mensch seinen Geist oder seine Vernunft zum Maßstab des Weltalls und zum Richter Gottes machen will! Wenn aber der Mensch in richtiger Selbsterkenntniß seine Schwäche begreift, so wird er auch die Schranke erkennen, die von Gott seinem Geiste gesetzt ist, daß er so wenig das Wesen Gottes selbst, wie das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater aus eigener Vernunft und Kraft zu ergründen vermag. Das wollen wir doch wohl erwägen und beherzigen, daß uns alle diese Fragen über Gott und sein Verhältniß zu Christo eine verschlossene Welt wären, wenn uns nicht Gott selbst durch seine Offenbarung in Christo ein Licht darüber angezündet hätte. So wenig darum das ganze Heidenthum, selbst in seinen tiefsten Denkern, zur Erörterung dieser Fragen aus der eigenen Entwickelung des menschlichen Geistes und Denkens kam, ebenso wenig vermögen auch diejenigen heutigen Tages einen tieferen Sinn in diesen Fragen zu erkennen, welche diese Offenbarung Gottes in Christo am liebsten einfach beseitigen möchten. Darum thut es hier vor allen Dingen Noth, an dieses große Mysterium des christlichen Glaubens mit der rechten

Weihe des Geistes heranzutreten, d. h. mit Ehrfurcht und Demuth, indem wir uns nicht vermessen dürfen, Mehreres oder Höheres über dieses gottselige Geheimniß wissen zu wollen, als was die heilige Schrift selbst uns darüber offenbart. —

So lassen Sie uns nun dieser christlichen Lehre selbst näher treten. Meine Absicht ist, dieselbe nach folgenden vier Gesichtspunkten Ihnen vorzuführen: zunächst das Dasein der menschlichen Natur, wie der göttlichen in Christo aus der heiligen Schrift nachzuweisen; sodann das Verhältniß beider Naturen nach der Lehre der christlichen Kirche darzustellen; drittens die Möglichkeit der Vereinigung beider Naturen in einer Person uns annähernd begreiflich zu machen und zuletzt einen Blick auf die ewige Geschichte des Gottmenschen zu werfen. —

5. Zunächst haben wir also in Christo das Dasein der menschlichen Natur, wie der göttlichen aus der heiligen Schrift nachzuweisen. Daß Christus wahrhaftiger Mensch gewesen, zeigt uns die Geschichte seines Lebens von seiner Geburt bis zu seinem Tode. Der Gesammteindruck der evangelischen Geschichte ist dieser, daß Jesu Lebensentwickelung eine ächt menschliche gewesen. Wie ein jedes andere Menschenkind sehen wir den Herrn nicht blos dem Leibe nach, sondern auch dem Geiste nach sich entwickeln, zunehmend an Weisheit und Erkenntniß, so daß er lernt, was er früher nicht gewußt hat, und sich dessen bewußt wird, was er anfangs noch nicht begriff. Im Verlaufe seines Lebens sehen wir, daß er nicht blos leibliche Bedürfnisse fühlt, sondern daß darin auch menschliche Seelenempfindungen von Freude und Schmerz, Zorn und Mitleiden, Rührung und Verwunderung unaufhörlich abwechseln. Und entbehrten wir auch jeden anderen Beweis, so würden schon die großen Ereignisse von Gethsemane und Golgatha es unwidersprechlich bestätigen, daß seine wahrhaftige Menschheit etwas mehr, als trügerischer Schein war. — Nicht ohne triftigen Grund hat ein trefflicher Christologe, Sartorius, auf den Satz: „in der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes darf auch nicht das Geringste von der Wahrheit und Unveränderlichkeit seiner göttlichen Natur abgethan werden", diesen anderen Satz folgen lassen: „ebenso wenig darf dabei Etwas von der Wahrheit und Wirklichkeit seiner menschlichen Natur preisgegeben werden." —

Wozu heben wir dies aber noch besonders hervor, wird vielleicht Mancher fragen, da ja Niemand die menschliche Natur Christi bezweifelt oder in Abrede stellt? Allerdings ist dies geschehen, und zwar nicht blos von den Doketen unter den Gnostikern der alten Kirche und den Manichäern, welche wohl die göttliche Natur in Christo gern anerkannten, aber seine menschliche Natur leugneten, weil sie in dem menschlichen Leibe, wie in der Materie überhaupt, den Sitz der Sünde annahmen; darum stellten sie die eigenthümliche Behauptung auf, Christus habe hier auf Erden nur einen Scheinleib gehabt. — Und noch heutigen Tages ist diese Meinung der alten Gnostiker, wenn auch nicht so scharf ausgeprägt, bei Manchen in der christlichen Gemeinde verbreitet, indem sie glauben, daß der Sohn Gottes in einem menschlichen Leibe auf Erden umhergewandelt ist, ungefähr auf gleiche Weise, wie die Engel früher in leiblicher Gestalt erschienen. Um die Unwahrheit dieser Vorstellung darzuthun, ist es immer wieder nöthig, auf die Lehre der heili-

gen Schrift zurückzugehen und nach derselben mit der wahrhaftigen und vollständigen menschlichen Natur Jesu Christi vollen Ernst zu machen. —

Ebenso aber auch andererseits mit seiner göttlichen Natur, die jetzt von so vielen Seiten angegriffen und geleugnet wird, aber nach der Lehre der heiligen Schrift ebenso unbedingt feststeht, wie seine menschliche Natur. Darum verkündigt schon das Wort des Engels der Maria die Geburt Jesu mit den Worten: „Das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden." Das ganze N. Testament bezeuget es und die Kirche bekennet ihren Heiland einstimmig als „Gottes eingeborenen Sohn". — Aber am tiefsten hat der Apostel und Evangelist Johannes in dieses Geheimniß hineingeschaut. Darum nannten die Alten sein Evangelium das geistige, Ernesti „das Herz Christi", und ein Schriftforscher der neuesten Zeit, Neeb, sagt mit Recht von ihm: „Gleich dem Sonnenvogel, dem Sinnbilde seiner heiligen Urkunde, erhebt sich sein Geist in die höheren Gefilde des Lichts und ruhet schwebend bei leisem Flügelschlag über der dem sinnlichen Verstande unzugänglichen Idee von dem göttlichen Principe der menschlichen Natur und dessen individueller Erscheinung im Fleische." — Am höchsten erhebt sich Johannes gleich am Anfange seines Evangeliums im sogenannten Prolog: „Im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort." Bevor Himmel und Erde geschaffen wurde, vor aller Zeit war das Wort, griechisch der Logos. Das Wort ist der ewige Sohn Gottes, das andere Ich des Vaters, die vollkommenste Offenbarung seines Wesens. Das Wort war von Ewigkeit her in Gott und aus Gott beständig hervorgegangen, gleichsam das ewige Gespräch Gottes mit sich selbst, die ewige Liebe Gottes in und zu sich selbst. Es ist klar, daß der Apostel mit diesen Worten bezeuget, daß der Sohn ebenso wahrhaftiger Gott ist, wie der Vater, dessen Wort er ist. Ist er aber das Wort Gottes, der Offenbarer wie des innersten Wesens, so aller Gedanken Gottes, so muß er, weil es Gott gefallen hat, eine Welt zu schaffen, der Vermittler der Weltschöpfung sein. Darum fährt Johannes fort: „Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht" u. s. w. Die Sonne, die am Morgen aufsteigt am Firmament, der Mond und das unzählige Heer der Sterne, diese Erde mit Allem, was darauf ist, die seligen Geister, die Cherubim und Seraphim, die seinen Thron umstehen — es ist Alles sein Werk. „In ihm war das Leben." Er ist der ewige Brunnen und Urquell, von dem aus in Zeit und Ewigkeit die Ströme des zeitlichen und ewigen Lebens quellen. Er ist nicht allein der Schöpfer, sondern auch der Erhalter aller Dinge. „Und das Leben war das Licht der Menschen." Dies Wort bezeugt uns, daß der ewige Sohn, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, den Menschen zu seinem Bilde schuf. So ward der Mensch zum Bilde aller Vollkommenheiten, die in dem Worte: Licht und Leben ausgesprochen sind. Heilig und gerecht, voll Weisheit und Macht, ohne Krankheit und Tod, so war der Mensch ein Bild des ewigen Sohnes, also zur Vollkommenheit und Seligkeit bestimmt. Aber die Sünde kam und mit ihr die Finsterniß. Der Sohn Gottes zog sich auch dann nicht von den Menschen zurück. „Das Licht scheinet in der Finsterniß." Das Gewissen, das der Herr dem Menschen gegeben, ist der Strahl von seinem Licht, der auch in die Finsterniß hineinscheint. Alle Erkenntniß der Sünde, alles Verlangen nach Erlösung auch im Heidenthum ist

ein Scheinen dieses Lichtes. So konnte auch die Finsterniß des Heidenthums nicht ohne weckende Morgenlichter bleiben, die in ihr die Hoffnung auf dereinstigen Sonnenaufgang rege hielten. „Aber die Finsterniß hat es nicht begriffen.“ Die Heiden haben es nicht ergriffen; nur Vorboten mochten sie sein in der dunkeln Nacht, die sehnsüchtig nach dem Morgen riefen. Das ewige Wort wirkte aber nicht blos in der Finsterniß der Heiden. Der Sohn Gottes „kam in sein Eigenthum“. Israel war das Volk des Eigenthums. Der Bundesgott hatte sich dieses Volk erwählt und erzogen, hatte ihm sein Gesetz geoffenbart, seine Priester, Propheten und Könige gegeben, um so ihre Augen zuzubereiten, daß sie ihn erkennen könnten, wenn er nun sein Licht und Leben in seinen ewigen drei Aemtern offenbaren würde. „Aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ Sein allmäliges Kommen im A. Bunde fand nur bei denjenigen, die auf den Trost Israel's warteten, Eingang. Die Uebrigen nahmen davon nur, was ihrem Fleische gefiel. Und endlich kommt die letzte und höchste Stufe seiner Offenbarung. „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Das ist es, was die Engel auf dem Felde zu Bethlehem verkündigt haben. Das ist es, was der Sohn Gottes selbst bezeugt hat. Das ist es, was seine Apostel predigen: Gott ist geoffenbaret im Fleisch. Das ist es, was die christliche Kirche auf der ganzen Erde mit einander bekennt: Jesus Christus ist wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren! —

6. Wir gehen nun zum zweiten Punkt über, das Verhältniß beider Naturen in Christo nach der Lehre der Kirche darzustellen. Schon seit der apostolischen Zeit war die Frage nach dem Verhältniß der beiden Naturen in Christo ein Gegenstand der Forschung, der die tiefsten Denker beschäftigte. Besonders war es die griechische Kirche, welche der Anlage des griechischen Geistes gemäß sich vorzugsweise diesem speculativen Problem des christlichen Glaubens zuwandte und dasselbe nach allen Seiten erörterte in einem Streite, der mit der größten Heftigkeit bis ins 7. Jahrhundert geführt wurde, um alle Irrthümer zu bekämpfen und die christliche Wahrheit dieser Lehre so festzustellen, wie sie in der Hauptsache bis heute von der christlichen Kirche bekannt und anerkannt worden ist. Achten wir also zunächst auf die falschen Auffassungen, welche die Kirche verworfen hat. Dahin gehört der Patripassianismus. Mit Recht hat schon das christliche Alterthum diese Ansicht verurtheilt, welche eine Menschwerdung Gottes des Vaters sich vorstellte, der Thron und Reich verlassen haben sollte, um in einem menschlichen Leibe zu leben, zu leiden und zu sterben. Nach der Lehre der heiligen Schrift ist nicht das göttliche Wesen an sich, nicht der Vater, sondern der Sohn Gottes Mensch geworden, vom Vater dazu in die Welt gesandt. Es ziemt sich also auch nicht, Maria die Mutter Gottes zu nennen, sondern die Mutter des Gottmenschen. —

Diejenigen aber, welche mit der heiligen Schrift die göttliche und menschliche Natur in dem Herrn bestimmt unterschieden, sind allezeit in Gefahr gewesen, entweder diese Beiden zu sehr von einander abzuscheiden, oder den Unterschied Beider zu übersehen. Nach der ersten Seite irrte Nestorius, Patriarch von Constantinopel, welcher nur eine äußerliche Vereinigung des

Göttlichen und Menschlichen in der Person des Herrn erkannte. — Die andere Meinung vertrat Eutyches, Archimandrit von Constantinopel, welcher, um dieser Klippe zu entgehen, eigentlich blos eine Natur, und zwar die göttliche in dem Herrn annehmen wollte, worin die menschliche nothwendig unterging. Auf dem ersten Standpunkte kam man nothwendig dazu, ein doppeltes Bewußtsein, ein göttliches neben einem menschlichen in dem Herrn vorauszusetzen, dagegen auf dem anderen dazu, anstatt der Menschwerdung Gottes eine Gottwerdung des Menschen zu setzen. Zu der ersten Einseitigkeit neigten die Schweizer Reformatoren, wenn sie z. B. erklärten, daß Christus nach seiner menschlichen Natur gehungert und gedürstet, nach seiner göttlichen Kranke geheilt habe. Zu der anderen neigte Luther nur zu sehr hinüber, wenn er ohne irgend eine nähere Bestimmung behauptete, daß Maria Gott geboren, gewiegt und genährt habe. Bei der Beschränktheit unseres menschlichen Denkens und der Armuth unserer Sprache ist indessen Nichts leichter, als den Ketzernamen entweder des Nestorianismus oder des Eutychianismus Anderen anzuhängen. Wer aber überzeugt ist, daß die göttliche und menschliche Natur hier keineswegs vereinerleit und verwirrt werden dürfen, der würdigt gern jeden Versuch, sich die Vereinigung der beiden Naturen in Christo so vorzustellen, daß auf der einen Seite Beider wesentlicher Unterschied unverhohlen anerkannt werde, andererseits die Vorstellung einer nicht blos äußerlichen mechanischen Verbindung, sondern innerlichen Vereinigung der beiden verschiedenen Factoren ganz zu ihrem Rechte komme. Als ein solcher Versuch verdient die kirchliche Entscheidung auf der Synode von Constantinopel im Jahre 680 dankbar anerkannt zu werden, daß die zwei Naturen in Christo vereinigt sind unzertrennlich, unveränderlich, untheilbar, unvermischt. —

7. Die Hauptschwierigkeit dieser ganzen Frage für das menschliche Denken liegt aber darin, die Möglichkeit und die Art und Weise der Vereinigung beider Naturen zur Einheit des Bewußtseins oder der Person in Christo begreiflich zu machen. Wie ist das Beisammensein der beiden Prädicate Gott und Mensch in einer Person zu denken? Das ist die schwierige Frage. Denn auf den ersten Blick erscheinen beiderlei Prädicate als einander widersprechend und unvereinbar. Gott ist ewig und unendlich, der Mensch geschaffen und endlich, Gott allgegenwärtig, allwissend und allmächtig, der Mensch ohnmächtig und an Sein, wie an Wissen beschränkt, Gott selig in sich selbst ruhend und herrschend, der Mensch leidensfähig seiner Natur, leidend seinem Zustande nach. Wie kann nun ein und dieselbe Person ewig und auch nicht ewig, allgegenwärtig und auch begrenzt, allmächtig und auch ohnmächtig, allwissend und auch nicht wissend, selig und auch leidend sein? —

Damit kommen wir auf den dritten Gesichtspunkt unserer Frage, nämlich wie wir uns die Möglichkeit der Vereinigung beider Naturen in einer Person annähernd begreiflich machen können? Diese Frage führt uns auf den Kernpunkt der ganzen christlichen Lehre von dem Gottmenschen. Jedoch muß ich hier vorweg bemerken, daß ich weit davon entfernt bin, mir anmaßen zu wollen, als ob ich im Stande wäre, Ihnen eine endgültige und unumstößliche Beantwortung dieser schwierigsten Frage darzubieten.

Nur den Versuch einer Lösung will ich wagen auf Grund der neuesten Darstellungen von Beyschlag und Oosterzee.*) Wir gehen dabei zunächst aus von der Idee des Menschen. Sie besteht nach der Lehre der heiligen Schrift in seiner Gottebenbildlichkeit, in der Anlage zur Gotteskindschaft, in dem Bewußtsein einer absoluten Abhängigkeit von Gott, die sich zur seligen Freiheit der Gottesgemeinschaft verklären soll. Ist aber der Mensch als solcher zum Bilde Gottes geschaffen, zur Wesensgemeinschaft mit Gott angelegt, so ergiebt sich, daß in demjenigen, der die Idee des Menschlichen ohne Fehl verwirklicht, die vollkommene Einigung des Menschlichen und Göttlichen stattfinden, daß der wahre und vollkommene Mensch das Ebenbild Gottes schlechthin, daß des Menschen Sohn der eingeborene Sohn Gottes sein wird, so daß anstatt der Addition zweier verschiedener Naturen nur eine tiefere und reinere Fassung der menschlichen Natur in ihrer biblischen Idee von nöthen scheint, um das dogmatische Problem von dem Gottmenschen in der Person Christi zu lösen. Ist nun Christus wahrer Mensch, so muß bei ihm das Bewußtsein absoluter Abhängigkeit und Verpflichtung gegen Gott und auf Grund derselben eine sittlich-religiöse Entwickelung, wie sie ohne Kampf der Versuchung nicht denkbar ist, zu finden sein; ist er der Gottmensch, so muß sich jenes Bewußtsein der Abhängigkeit und Verpflichtung in jedem Momente seines Lebens als das allein Bestimmende erweisen, seine Lebensentfaltung eine

*) Wer sich genauer über den gegenwärtigen Stand dieser wichtigsten und schwierigsten Frage christlicher Dogmatik unterrichten will, den verweisen wir auf die treffliche Schrift „Das Dogma vom Gottmenschen mit Beziehung auf die neuesten Lösungsversuche und Gegensätze, Vortrag von Dr. Woldemar Schmidt, Licent. d. Theol., Professor zu Meißen" (Leipzig bei Bredt, 1865). Die Neue Evangel. Kirchenzeitung (1865, Nr. 28, S. 448) bemerkt über diese Schrift etwa Folgendes: Dieser Vortrag schließt mit den Worten Dorner's: „Wir stammeln an diesem Mittelpunkt der Wunder. Aber nur durch Stammeln lernen wir reden. Und das Wort, das Fleisch ward, wie es Gottes höchste Rede an die Menschheit ist, will auch die immer vollkommenere Erkenntniß, die immer treuer abspiegelnde, und die immer einstimmigere Rede von Ihm wirken, ja sie als dankende Antwort der im Glauben seligen Menschheit vernehmen und abnehmen." — In übersichtlicher Darstellung behandelt der Verfasser die Bedeutung dieses Centraldogmas der christlichen Kirche und die verschiedenen neueren Versuche der Lösung dieses höchsten Problems der christlichen Theologie. Nachdem er die bedeutendsten derselben (von Schleiermacher und Schelling an, die von Keim, Beyschlag, Dorner, Liebner, Geß und Thomasius) skizzirt und die Hauptbedenken gegen Jeden hervorgehoben hat, giebt er zum Schluß in kurzen Andeutungen den Versuch einer eigenen Lösung, die, sich besonders an Liebner und Thomasius anschließend, im Wesentlichen darin besteht, daß sie, von dem Mittelpunkt des Wesens und Wirkens Gottes, von der Liebe, ausgehend, die Menschwerdung Gottes zur Erlösung der Welt, wie schon die Schöpfung der Welt als eine Selbstmittheilung und damit Entäußerung der Gottheit, aber ohne Selbstverlust und Aufgabe seiner Unveränderlichkeit aufzufassen nnd zu begreifen sucht. Wie die Einheit und Unveränderlichkeit Gottes nicht als ein starres Fürsichsein gedacht werden darf, sondern analog seiner trinitarischen Lebendigkeit und Wechselwirkung in dem lebendigen Ineinandersein der göttlichen Hypostasen (Personen) Raum läßt für seinen Liebesverkehr mit der Welt: so ist insonderheit dem Sohne (Logos), als dem ewigen Ebenbilde des Vaters und dem Urbilde der Welt und der Menschen, an sich die Möglichkeit gegeben, daß er in die ihm ebenbürtig geschaffene Menschheit eingeht, als der Ewige die Zeit in sich aufnimmt und einer menschlichen Entwickelung in der Zeit sich unterwirft.

absolut fehllose, eine Entwickelung von negativer Sündlosigkeit zu positiver Heiligkeit sein. —

Allein für Strauß und seine Anhänger ist ein sündloser Christus bereits von vorn herein ein ungeschichtlicher, unmöglicher, weil ihnen zum wesentlich Menschlichen noch etwas ganz Anderes gehört, als was wir angegeben haben, nämlich die Sünde. Das heißt zur Idee des Menschen wesentlich auch den Abfall von der Idee und den Widerspruch gegen dieselbe hinzurechnen! Weil erfahrungsmäßig in Keinem — jenen Einen ausgenommen — die Idee sich in ihrer Reinheit darstellt, darum sollen wir die Idee selber aufgeben. Kann man die Menschheit tiefer herabwürdigen, als es von dieser menschheitvergötternden Philosophie geschieht? Die Besten und Edelsten der alten Heidenwelt, wie die Sänger und Seher des A. Bundes haben, getrieben von der Idee des Reinmenschlichen, die endliche Erscheinung des vollkommenen Gerechten gefordert, und nun er erschienen ist und Tausendmaltausenden Macht gegeben hat, das alte unauslöschliche Wehe der Menschheit, den Widerspruch von Idee und Wirklichkeit zu lösen, — nun kommt das moderne Bewußtsein dahinter, daß es mit diesem Widerspruch Nichts auf sich hat, daß die Sünde das nothwendige Ferment aller Entwickelung ist, daß es ein Unding ist, an Einen zu glauben, der heilig lebend und sterbend die Ehre der Menschheit gerettet! — Und um welchen Preis geschieht diese Herabwürdigung der Menschheit? Nun, der Gewinn ist freilich lohnend; man wird doch um diesen Preis die absolute Ausnahme, das absolute Wunder los, als welches jener Eine inmitten der sündigen Menschheit dasteht, und das Wunder los zu werden, das ist es ja, worauf es zum Heile der Welt im 19. Jahrhundert vor allen Dingen ankommt! — Allerdings — das geben wir dieser Philosophie vollkommen zu — das ideell Ungehörige ist das thatsächlich Vorhandene in uns Allen, und so steht der Eine, in dem die Idee der Menschheit allein fehllose Wirklichkeit ist, inmitten des sündigen Geschlechtes als die absolute Ausnahme, als das Wunder der Wunder da. Aber wäre nicht gerade an diesem Wunder aller Wunder zu lernen, daß das ächte Wunder nichts weniger als ein Widerspruch gegen die ewigen Gesetze des Seins ist, vielmehr nur das wahrhaft Vernünftige und Gesetzmäßige, hineingepflanzt in eine Wirklichkeit, die der ewigen Vernunft und dem ewigen Gesetze gegenüber vielmehr eine widersprechende und entartete ist? —

So halten wir zunächst daran fest, daß Jesus Christus seinen Brüdern in Allem gleich ist, ausgenommen die Sünde. Ausgenommen die Sünde — das ist die absolute Einzigkeit dieses Lebens, und hierin stimmen die Zeugen des N. Testamentes gleich entschieden zusammen. Nicht blos in ausdrücklichen Aussagen der Sündlosigkeit aus seinem und der Seinigen Munde, sondern in dem ganzen Dargestelltwerden und Sichselbstdarstellen des Herrn. Daß er immer und überall, wo wir ihn reden und handeln sehen, aus der unverbrüchlichen Einheit mit Gott heraus redet und handelt, das ist das unwidersprechlichste Zeugniß seiner absoluten Sündlosigkeit. Das erklärt man nicht, wie Strauß meint, durch den Begriff einer „schönen Natur“: eine schöne Natur, und zumal eine solche, die sich wie Jesus ausschließlich auf dem religiös-sittlichen Gebiete entfaltete, wäre vor Allem eine wahre Natur und würde sich den Zwiespalt mit dem heiligen Gott, die anhaftende Sünde am allerwenigsten verbergen. Der, welcher der Menschheit das Gewissen geschärft hat,

wie Keiner, der hätte in einem psychologisch ganz unbegreiflichen Selbstbetrug befangen sein müssen, wenn auch er die Sünde in sich getragen und doch nicht in sich wahrgenommen hätte. — Auch Strauß, Renan und Schenkel vermögen nicht zu leugnen, daß Christus sich zu Gott von Anbeginn in einem eigenthümlichen Kindesverhältniß gefühlt hat, das in der evangelischen Erzählung sich von dem ersten Worte des zwölfjährigen Knaben bis zum letzten Worte des am Kreuz Erbleichenden unwandelbar bezeugt: nun, ist das nicht mindestens Beweis genug, daß seinem Bewußtsein Gott nie und nimmer als Richter, allezeit nur als Vater gegenüber gestanden? Und wenn er sich in der Abendmahlseinsetzung den Seinen darstellt als Opfer zur Schließung des neuen, Vergebung der Sünden enthaltenden Bundes, war solch ein Mittlerbewußtsein psychologisch möglich, falls er nicht sich selbst wußte als das fehllose Gotteslamm, die Seinen aber Alle als Sünder dessen bedürftig, daß ein fehlloses Leben für sie dahingegeben und in sie hineingegeben werde? —

In dieser Sündlosigkeit Jesu hat nun zugleich die universelle Bedeutung seines sittlichen Vorbildes ihren Grund. Jesus hat etwas Universelles in seinem ganzen Wesen; er ist das einzige leibhafte Urbild der gesammten Menschheit. Nicht blos einzelne Seiten des Menschenwesens sind in ihm zur Darstellung gekommen, sondern das sittliche und religiöse Menschenwesen selbst tritt uns hier in seiner urbildlichen Wahrheit und sittlichen Reinheit, frei von aller Sünde, entgegen. In dieser Urbildlichkeit hat zugleich die allgemeine Vorbildlichkeit Jesu ihren Grund. So verschiedenartig die Menschen nach Individualität und Nationalität sein mögen — ein Jeder findet in Jesu gleicher Weise sein Vorbild. Zwar war Jesus eine individuelle und nationale Erscheinung; aber doch trägt er dabei so sehr den Charakter der Allgemeinheit an sich, daß er für Alle zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen das höchste Vorbild ist. Ihm gegenüber schwindet jeder Gedanke an nationalen Gegensatz, an Entfernung der Zeiten, an Verschiedenheit natürlicher Geistesbildung. „Die Hellenen werden seine Jünger, wiewohl er keine Philosophenschule unter ihnen gegründet hat; der Brahmine verehrt ihn, obwohl Männer aus der niederen Kaste der Fischer ihn verkünden; der Bewohner Canada's betet ihn an, wiewohl er zu den weißen Männern gehört, die Jener verabscheut; aller Unterschied der Farbe, Gestalt, Sitte und Gewohnheit ist aufgehoben in ihm, in dem alle Söhne Adam's ihre Einheit wiederfinden.“ (Wiseman, Gesammelte Vorträge, IV, nach Hettinger, S. 817.) —

8. Die Sündlosigkeit nun führt uns hinüber zu dem, was wir mit vollem Sinn und Recht die Gottheit Christi nennen. Es sind aber in diesem Begriff dreierlei Momente befaßt, die wir nach einander zu berühren haben, das Gotteinssein seines geschichtlichen Lebens, das Gottgleichsein seines verklärten Daseins und das Ausgottsein seines zeitlichen und ewigen Ursprungs. Das zweite und dritte dieser Momente ergiebt sich für unser Erkennen aus dem ersten, welches allein Gegenstand geschichtlicher Wahrnehmung sein kann, und so haben wir auszugehen von diesem, von der Gotteinheit seines geschichtlichen Lebens. Wenn der Apostel Paulus von ihm sagt: „In ihm gefiel es Gott seine ganze Fülle wohnen zu lassen“, und wenn der Herr selbst von sich zeugt: „Ich und der

Vater sind Eins" oder: „Ich im Vater und der Vater in mir", so erscheint dies wesenhafte Sein Gottes in Christo zunächst als die unmittelbare Folge seiner Sündlosigkeit. Gott hat das Menschenherz als solches zu seiner Wohnstätte bereitet: wie könnte er anders, als in dem einzig reinen Menschenherzen, das je auf Erden geschlagen, in einziger Weise, nach seiner ganzen Fülle Wohnung machen? Dies Wohnungmachen Gottes in ihm wird entsprechend seiner menschlichen Entwickelung ein allmähliges, erst mit der Gehorsamsvollendung des Sohnes sich vollendendes sein, aber in jedem Augenblicke des sündlosen Lebens Jesu so vollkommen, als die jeweilige Stufe der Lebensentfaltung es gestattet. —

Darum haben wir ein Recht, die Menschwerdung des Sohnes Gottes als eine tief sich herablassende zu bezeichnen. Der Sohn Gottes läßt sich herab, nicht der Engel, sondern der Menschen Erlöser zu sein, und verbrüdert sich mit nichtigen Wesen, wovon ganze Völker wie ein Tropfen am Eimer, wie ein Stäubchen an der Wage geachtet werden. „Wenn wir die Sonne" — ruft ein Kirchenvater aus — „plötzlich den Horizont verlassen und auf die Erde niedersteigen sähen, wie würden wir vor Entsetzen verstummen! Nun hat die Sonne der Geisterwelt ihren Himmel verlassen und wandelte umher unter den Menschen." Ja wahrlich, hier leuchtet in nie gekanntem Glanze die Herrlichkeit des Herrn uns entgegen. Es ist groß, Krone und Scepter zu tragen, doch größer, Krone und Scepter zu verleugnen und, während man herrschen kann, aus freier Liebe der Geringste unter den Knechten zu sein. Und diese Größe sehen wir den Sohn Gottes darstellen, wenn er — um mit Johannes zu reden — im menschlichen Fleische Wohnung macht. Er bleibt, der er von Ewigkeit war, ebenso göttlich und herrlich. Auch wo die Gottheit des Sohnes mit der menschlichen Natur in Christo vereinigt wird, dürfen wir sie darum als wahrhaftige Gottheit anbeten. Diese Gottheit sehen wir aber denn doch sich zu einer Tiefe erniedrigen, daß wir zur Bezeichnung derselben ein kühnes Glaubenswort Luther's anführen können: „Christus ist Gott, aber er will es nicht sein, um unser Knecht zu werden." Alles, was unser Geschlecht erschrecken könnte, umhüllt er gleichsam mit eigenen Händen, und in der lieblichsten Gestalt tritt das Göttliche uns persönlich entgegen, in der Gestalt eines hülflosen Kindes. Ist doch diese Menschwerdung der Anfang eines Lebens, das auf die allertiefste Erniedrigung und eben dadurch auf die Erhebung und Erhöhung einer verlorenen Welt hinauslaufen wird. Wahrhaftig Mensch geworden, kann er an unserer Statt leiden und sterben. Heiliger Mensch geworden, kann er auch für eine Schuld bezahlen, die ihm selber fremd geblieben ist, und in dem Tode den Sold der Sünde empfangen, die er persönlich nie ausübte. Gottmensch geworden in einem ganz einzigen Sinne des Wortes, reicht er zugleich dem Himmel und der Erde die Hand und beugt sich so tief als möglich nieder, um ein verlorenes Geschlecht zu dem Range der Kinder Gottes zu erheben. —

So ist er denn im vollsten Sinne des Wortes unser Mittler, der mit seiner Unschuld und vollkommenen Heiligkeit unsere Sünden vor dem Angesichte Gottes bedeckt. Nun ist die Scheidewand gefallen, die den sündigen Menschen vom heiligen Gott trennt, der Vorhang des Allerheiligsten zerrissen, Himmel und Erde wieder mit einander versöhnt und einem jeden Christen der unmittelbare Zugang zum Vater eröffnet. Denn mit der Menschwerdung des

Sohnes Gottes ist eine neue Schöpfung begonnen. Seinen Sohn sendend, schuf Gott einen neuen Menschen. Gleich dem Gärtner, der einen kranken Stamm zu neuem Leben beseelen will, so pfropft Gott gleichsam ein neues frisches Reis auf den kranken Stamm der Menschheit, damit aus ihm sich reinere Säfte und Kräfte in die dürren Zweige verbriten. Gegenüber der Linie der Bildträger des ersten Adam beginnt sich nun eine zweite, eine neue Linie zu entwickeln derer, die durch sein Blut erlöst und durch den Geist geheiligt sind, aus welchem der zweite Adam nach seiner Menschheit geboren ist. In seiner Gemeinschaft wird der Sünder nun ein neues Geschöpf, von einem höheren Leben durchströmt, ja, um Eins der kühnsten Worte zu gebrauchen, die je aus einer apostolischen Feder geflossen sind, er wird „der göttlichen Natur theilhaftig". (2 Petri 1, 4.) Nicht als ob jemals auch auf der höchsten Entwickelungsstufe der Unterschied zwischen dem Haupt und den Gliedern der neuen Menschheit ganz verwischt werden würde, geschweige denn, daß Jemand sich über seine durchaus ideale Vollkommenheit erheben könnte. So viele ihn angenommen haben, denen hat er Macht gegeben, Kinder Gottes zu sein; aber der Gottmensch in aller Bedeutung des Wortes, das ist und bleibt er allein bis auf den ewigen Tag. Dennoch aber läßt es sich, von jener Beschränkung abgesehen, durchaus nicht bezweifeln, daß Alles, was wir in Christo Herrliches und Göttliches sehen, in verschiedenem Maße bestimmt ist, zugleich das Erbtheil aller der Seinen zu werden. Er Gottes ewiger Sohn, wir die in ihm wieder angenommenen Kinder. Er der Hohepriester und König, wir Priester und Könige mit ihm. Er das Licht der Welt, wir mit berufen, um als Lichter in der Welt zu scheinen. Er der Gottmensch, in welchem alle Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, wir dazu verordnet, ein Gottesreich, ein geistlicher Leib zu sein, der bestimmt ist, durch ihn zu aller Gottesfülle erfüllt zu werden. Zu solcher Höhe den Sünder erhebend schafft Gott in Christo eine neue Welt. —

Wer kann verkennen, daß seit der Christnacht ein neues Lebensprincip in die Menschheit eingepflanzt ist, dessen mächtigem Einflusse sogar die sich nicht ganz entziehen können, welche sich weigern, vor der Krippe zu Bethlehem niederzuknien? Oder verdankt nicht dem Kommen des Herrn das religiöse Leben eine ungekannte Entwickelung, die Weltweisheit einen höheren Flug, die Kunst eine neue Weihe, die Familie eine bessere Einrichtung, der Staat in mancher Beziehung eine glückliche Umkehr im Vergleich mit früher? Ist nicht eine neue Welt des Gemüthes für all die Seinen erschlossen, eine höhere Gemeinschaft von Glauben, Hoffnung und Liebe gestiftet, von welcher die jüdische und heidnische Welt kaum eine Vorstellung hatte? Stehen nicht überall die Spuren der gesegneten Fußtritte dessen, der noch heute im Geist, wie einst, wohlthuend das Land durchwandelt? Ja, ist es keine Wahrheit, was der fromme Pascal, der Weise für alle Jahrhunderte, wie Neander ihn genannt hat, erklärt: „Ohne Jesus Christus würde die Welt nicht einmal bestehen; denn entweder wäre sie schon vernichtet, oder sie würde einer Hölle gleich geworden sein?" —

Der Gang des Christenthums durch die Weltgeschichte, trotz aller Hemmungen und Hindernisse, ist von Anfang an ein Gang des Sieges, nicht blos in der Begründung seiner äußeren Macht, sondern mehr noch in der inneren geistigen Herrschaft, durch welche das gesammte Geistesleben der Mensch-

heit von ihm überwunden und erneuert ist. Mit dem Christenthum hat auch eine neue Zeit für das gesammte sittliche und sociale Leben der Menschheit begonnen. Erst das Christenthum hat das Zeitalter der Humanität gebracht; das mögen die modernen Philosophen wohl bedenken, die das historische Christenthum gern beseitigen und an Stelle desselben ihre Humanitätsidee verwirklichen möchten. Das wirklich Wahre dieser Idee ist eben nur jenem verachteten Christenthum entnommen. Die christliche Religion erst lehrt uns die Menschen als Eine große Familie ansehen; in der Gottebenbildlichkeit, zu der sie den Menschen wiedererhebt, liegt nicht blos die Hoheit der Menschenwürde, sondern auch das Recht der menschlichen Persönlichkeit anerkannt. — Zwar hat das Christenthum nicht sofort die äußeren Ordnungen der Staaten, Rechte und Gesetze, Sitten und Stände u. s. w. geändert; aber es hat einen neuen christlichen Geist auch in alle diese äußeren Lebensverhältnisse gehaucht. Wohl hat es die Sclaverei nicht sogleich äußerlich aufgehoben; aber es hat auch im Sclaven den christlichen Bruder anerkennen gelehrt und damit dieses verwerfliche Institut im Innern gebrochen. Es hat die Stellung der Frauen zur würdigsten und einflußreichsten in der Familie erhoben, so daß selbst der heidnische Rhetor Libanius staunend ausruft (bei Chrysostomus ad viduam junior. c. 2): „Was für Frauen haben nicht die Christen!“ Die Kinder hat es der rechtlosen Willkür der Eltern entnommen und durch die Taufe als Kinder Gottes unter den Schutz ihres Heilandes gestellt. So hat das Christenthum erst ein wahres Familienleben in gegenseitiger Liebe und Treue möglich gemacht. — Auch für die Entwickelung des socialen Lebens hat das Christenthum erst Bahn gebrochen durch die Nächstenliebe und Menschlichkeit, die es in die Welt gebracht, und durch die Tugend der Barmherzigkeit, welche in der Fürsorge für die Armen und Kranken sich kundgiebt, mit einem Geist der Liebe und hingebenden Opferwilligkeit, der vom Kreuze des Erlösers immer neue Lebenskraft schöpft. Das Christenthum hat je mehr und mehr die Scheidewände unter den Menschen niedergerissen, welche die Stände und Völker von einander trennen, und so allmälig ein Völkerrecht auf Erden gebildet. — Mit dem Rechte der Persönlichkeit, welche erst im Christenthum zur Anerkennung kommt, hat es auch das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit begründet, das trotz allen Verdunkelungen sich immer weiter und freier entfaltet. Schon die ersten Apologeten des Christenthums waren auch die ersten Verkündiger der Glaubens- und Gewissensfreiheit; denn ein Jeder müsse, wie Tertullian lehrt, anbeten dürfen, was ihm anbetungswürdig erscheine. Aber mehr noch: das Christenthum ist auch der Trost des Gewissens und der Frieden der Seele, die Befreiung vom Gefühle der Schuld in der frohen Gewißheit der vergebenden Gnade Gottes, womit es die geängstigten Gewissen der Menschen beruhigt, den besten Trost in allen Schmerzen und Leiden bringt und dem Menschen zugleich die rechte sittliche Kraft des freudigen Wirkens mittheilt. Solche wahrhaft sittlich durchgebildete Charaktere, groß im Leiden und Wirken, in Selbstverleugnung und Aufopferung, wie sie das Christenthum erzeugte, hat die alte Welt auch nicht entfernt zu bilden vermocht. Dieser neue sittliche Geist war es auch, der das gesammte Geistesleben in Kunst und Wissenschaft neu befruchtete und veredelte. —

Und dieses neue Leben ist fähig in alle Lebensformen einzugehen. Das ist die wunderbare Universalität des Christenthums. Eben weil

es geistiger Natur und nicht blos äußere Lebensform ist, kann es sowohl selbst die verschiedensten äußeren Gestalten annehmen, als auch die Seele der verschiedensten natürlichen Lebensformen werden. Daher sagt Luthardt in seiner erhebenden Betrachtung mit Recht (S. 183 f.): „Welche verschiedene Gestalt hat das Christenthum in den verschiedenen Zeiten der Kirche angenommen! In den ersten Jahrhunderten, da es in den Martyrien seine Triumphe, in den dunklen Katakomben seine Mysterien feierte; in der nachconstantinischen Zeit, da es das Kreuz zur Heerfahne und zum Schmuck der Krone machte; im Mittelalter, da es von Rom aus die Welt beherrschte, die stolzen Dome baute und eine reiche poetische Welt aus seinem Schoße erzeugte; in der Reformation, als es mit dem ernsten Wort der Predigt die Gewissen wach rief und tröstete und in der abendländischen Welt ein neues Leben des Geistes erweckte; in der Zeit der Kriegsfurie in Deutschland, da es mit seinem Liedertroste unserem zerrissenen und getrennten Volke freundlich zur Seite stand, oder dann den Geist zu kühner philosophischer Forschung befreite, oder in den engen Kreisen der Stillen im Lande den Keim einer neuen Zukunft legte; oder in unserem Jahrhundert, da es vor unseren Kriegsschaaren einherging, sie zum Siege der Freiheit von fremder Knechtschaft zu führen, oder später den Geist der Barmherzigkeit erweckte, der die Verwahrlosten in die Stätten der Rettung sammelt oder in den Sälen der Kranken seinen Dienst der Liebe übt. In allen diesen verschiedenen Gestalten aber ist es das Eine selbe, und die Zeugnisse aller Jahrhunderte sind uns so verständlich und anklingend, wie das Wort der Predigt unserer Tage. Und welche verschiedene Gestalt trägt das Christenthum und die Kirche auch jetzt an sich! in Lehre und Cultus, in Sitte und Brauch! unter den Völkern des Nordens und unter denen des Südens, unter den Völkern der Cultur und unter den culturlosen! Und so verschiedene Gestalt es auch annehmen mag, und unter so verschiedenen Verhältnissen es leben mag — immer ist es das Eine selbe: das Bekenntniß zu Jesu Christo, dem Heiland der sündigen Menschen! So zerrissen die Kirche ist — in diesem Einen stimmen alle Kirchen zusammen; das apostolische Glaubensbekenntniß, der Glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist ist aller Kirchen und Christen gemeinsamer Glaube; wenn sonst keine Einheit unter den Menschen ist — das Kreuz hat in der Menschheit, so weit sie sich in die Kirche Jesu Christi sammeln ließ, eine Einheit hergestellt, eine Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses, der Liebe und der Hoffnung; so verschieden die Bildungsstufen sein mögen — das Wort vom Kreuz ist ihnen Allen die Eine Wahrheit und Weisheit; so mannigfaltig ihre Nationalitäten — in Jesu Christo verehren sie Alle, der Indianer wie der Europäer, der Neger wie der Asiate, ihren Lehrer, ihren Erlöser, ihren König."

„Das ist die universelle Stellung des Christenthums in der Menschheit. Es ist eine göttliche Macht allseitiger Lebenserneuerung. Das Christenthum aber beweist Jesum Christum. Denn es ist mit ihm geworden, in ihm gegeben und vorhanden: Er ist das Christenthum. Also ist Jesus nicht ein Mensch wie andere Menschen, unter das Maß menschlicher Einseitigkeit und Beschränktheit gestellt, sondern von universeller Bedeutung und der Träger des göttlichen Lebens. Wie kann man vollends sagen, wie Renan: er war ein Schwärmer und Fanatiker und seine Jünger waren es noch mehr. Einer so trüben Quelle entstammt nicht ein Strom so reinen und so reichen

Segens. Der Segen, der von ihm ausgegangen ist und noch immerfort ausgeht, beweist: hier ist die Offenbarung Gottes, — darum ist er das Leben, das Licht der Welt. Er ist das ewige Leben; in ihm haben wir Gott."*)—

9. Damit gehen wir zu dem zweiten Moment über, dem Ausgottsein des ewigen Ursprungs Christi, das für die Gotteinheit seines geschichtlichen Lebens die nothwendige Voraussetzung ist, ebenso wie das dritte Moment der Gottgleichheit seines verklärten Daseins die nothwendige Folge desselben ist. Unter dem ewigen Ursprunge Christi verstehen wir nach der Lehre der heiligen Schrift die himmlische Präexistenz des Logos oder des ewigen Sohnes Gottes. Dieser ewige Ursprung des Sohnes Gottes, den besonders die Apostel Johannes und Paulus uns lehren, ist die nothwendige Voraussetzung des gottmenschlichen sündlosen Lebens Jesu. Der schlechthin Sündlose inmitten der von Geburt her Sündhaften kann nicht in gleichem Sinne und Maß, wie diese Anderen, das Erzeugniß der Menschheit sein; er muß in seinem geschichtlichen Ursprunge bereits von der Sündhaftigkeit menschlicher Natur ausgenommen; er muß unmittelbarer, als irgend ein Anderer, aus Gott in den Lebenszusammenhang der Menschheit hineingezeugt sein. Darin hat die wunderbare Geburt Jesu ihren Grund. Was aber aus Gott in die Weltgeschichte hineingezeugt wird, das muß irgendwie vorher schon in Gott vorhanden gewesen sein, und zwar um so wesenhafter, eine je wesentlichere Stelle es in der Verwirklichung der göttlichen Rathschlüsse einnimmt. So ist der präexistente Sohn Gottes eben nichts Anderes, als das ewige Ebenbild, das Gott von sich selbst hegt und zugleich zum Urbilde der nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen gesetzt hat. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß dieses Ebenbild Gottes kein bloßer Gedanke oder reine Idee in Gott ist, die an sich keine Wesenheit oder wirkliches Dasein hätte.**) Denn

---

*) In ähnlicher Weise spricht sich auch Guizot aus in seiner Schrift „L'église et la société chrétien. en 1861" (p. 153 sq.): „C'est le principe et le fait chrétien par excellence d'avoir chassé de la pensée humaine cette iniquité et d'avoir étendu à l'humanité tout entière ce droit à la justice, à la sympathie, à la liberté, borné jusque-là à un petit nombre et subordonné à d'inexorables conditions. On a dit d'un grand philosophe que le genre humain avait perdu ses titres et qu'il les lui avait rendus; flatterie démesurée et presque idolâtre. Ce n'est pas Montesquieu, c'est Jésus-Christ qui a rendu au genre humain ses titres. Jésus-Christ est venu relever l'homme sur la terre, en même temps que le racheter pour l'éternité, l'unité de Dieu maintenue chez les juifs, l'unité de l'homme rétablie chez les chrétiens, à ces traits éclatants se révèle l'action divine dans la vie de l'humanité etc." P. 156: „Cette civilisation est surtout le fruit de cette grande idée que tout homme, à ce titre seul qu'il est homme, a droit à la justice, à la sympathie et à la liberté. Cette idée a sa source dans l'Évangile; c'est Jésus-Christ qui l'a fait entrer dans le coeur humain, pour passer, de là, dans l'état social." —

**) Kundige werden leicht erkennen, daß wir uns in diesem Punkte bestimmt von Beyschlag's Ansicht unterscheiden, welche derselbe auf dem vorjährigen deutschen evangelischen Kirchentage zu Altenburg vorgetragen hat (vgl. Beyschlag, Welchen Gewinn hat die evangelische Kirche aus den neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu zu ziehen?), indem er „Christo eine himmlische Menschheit, eine Existenz als Menschensohn im Himmel, die er vor seiner irdischen Laufbahn besaß, beilegt. Das Präexistenzbewußtsein Christi wird von ihm nicht aus der Erinnerung an einen vorzeitlichen Umgang mit dem Vatergott erklärt, womit die Wahrheit seines menschlichen

diese Vorstellung widerspricht dem Wesen Gottes; sie ist nur eine Uebertragung der Eigenthümlichkeit menschlichen Denkens auf Gott, also ein Anthropomorphismus in geistigem Sinne: vielmehr muß, was Gott denkt, nothwendig nicht blos in dem Gedanken Gottes, sondern auch in der Wirklichkeit als wesenhaftes, selbständiges und selbstbewußtes, also persönliches Dasein bestehen. Was Gott denkt, ist auch. In Gott fallen die Begriffe des Denkens und Seins nothwendig zusammen. — Damit gelangen wir zu der biblischen Idee von dem ewigen Sohne Gottes, der neben Gott dem Vater als für sich bestehende selbstbewußte göttliche Person von Ewigkeit her in Wirklichkeit besteht. Auch sonst geht aus dem Wesen Gottes mit Nothwendigkeit das persönliche Dasein des ewigen Sohnes hervor. Gott ist ja seinem Wesen nach die höchste Liebe, und die höchste Liebe kann ohne einen ihrer würdigen Gegenstand ebenso wenig bestehen, als gedacht werden. Dieser Gegenstand kann aber die endliche, unvollkommene, von Gott abhängige Welt nicht sein: er muß ihn, wenn er seiner völlig würdig sein soll, nicht außer, sondern in sich selbst besitzen. Gott der Vater hat in sich selber ein anderes Ich, den ewigen Sohn, der mit ihm durch das Band der innigsten, aber zugleich selbständigsten Liebe unzertrennlich verbunden ist. So lehrt uns denn die heilige Schrift den ewigen Sohn Gottes verehren als eine hochherrliche, himmlische Person, Theilhaber der Natur und Majestät Gottes und Gegenstand der Liebe des Vaters schon vor seinem Kommen in die Welt. —

Nicht ohne Grund legen wir einen besonderen Nachdruck darauf, daß dem Sohne Gottes schon vor seiner Menschwerdung ein persönliches, selbstbewußtes Dasein zuerkannt werden muß. Es haben nämlich in früherer und späterer Zeit bis auf den heutigen Tag nicht Wenige behauptet, das Wort und die Weisheit des Vaters hätten wohl von aller Ewigkeit als Eigenschaft des göttlichen Wesens oder als Idee Gottes bestanden, seien aber erst bei der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch persönlich ins Dasein getreten. Schon Sabellius, ein Presbyter von Ptolemais, in der Mitte des 3. Jahrhunderts, sprach die Behauptung aus, daß Vater, Sohn und heiliger Geist nichts Anderes wären, als drei verschiedene Benennungen oder Erscheinungsformen desselben göttlichen Wesens. Nach ihm war die Erscheinung Christi von Gott ausgegangen, gleichwie ein Lichtstrahl aus der Sonne, und kehrte auch ebenso zu ihm zurück; wo also die historische Erscheinung Christi aufhörte, hörte auch der Sohn als solcher zu bestehen auf. Einen Gott nahm er an, der als Schöpfer Vater, als Erlöser Sohn, als Erneuerer heiliger Geist genannt wird. Das ist die Ansicht, die wir mit dem Namen Unitarismus zu bezeichnen pflegen. — So lehren insbesondere die Socinianer (nach Dorner's Christologie), „jede Steigerung der Person Christi auf Kosten seiner Menschheit sei in Wahrheit eine Herabsetzung, eine theilweise Leug-

Bewußtseins vollständig vernichtet wäre, sondern aus einem intuitiven Rückschluß seines Bewußtseins auf die vorzeitliche Wurzel seiner Persönlichkeit, auf den ewigen Grund seines Daseins und Soseins in Gott. Er faßt die präexistente Person Christi ... als eine noch in Gott beschlossene, also der geschichtlichen Realität gegenüber so zu sagen ideale; aus Gott hervorgegangen ist sie lediglich als Princip und Potenz, nämlich als Princip aller Offenbarung ... und Potenz aller Schöpfung." (Schmidt, Das Dogma vom Gottmenschen, S. 12.)

nung des höchsten Werkes Gottes, sie raube den Trost, der in Christi Menschheit liege, verdunkele die Glorie und Würde, zu welcher die Menschheit erhöht werden soll. So möge man denn abstehen von der Erdichtung von zwei Naturen in Christus, von der die drei ersten Evangelien Nichts wissen und, richtig erklärt, auch Johannes Nichts." —

Gegenüber dem Unitarismus halten wir die Lehre der heiligen Schrift fest, daß der Sohn Gottes ein persönliches Bestehen vor seiner Menschwerdung hatte, worin ihm die Eigenschaften der Persönlichkeit, Selbstbewußtsein und Freiheit, zuerkannt werden müssen. Es kann ja der, welcher schon vor seiner Menschwerdung Gott heißt, in keinem Falle als etwas Unpersönliches gedacht werden; der höchste Gegenstand der Liebe des Vaters muß, gleich dem Vater, der persönlich-lebendige sein. Dies persönliche Leben hat der Sohn Gottes aber nicht in irgend einem Zeitpunkte empfangen, sondern ist desselben allezeit theilhaftig gewesen. Das Evangelium lehrt darum neben dem persönlichen auch das ewige Vorherbestehen des Logos. Damit nehmen wir entschieden Partei in einem Streite, welcher seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts mit abwechselndem Siege geführt, noch heutigen Tages die christliche Welt in zwei verschiedene Heerlager trennt. Es war der Presbyter Arius zu Alexandria, der zuerst zu erklären wagte, der Sohn Gottes wäre in der Zeit geschaffen und allein der Vater ohne Anfang. Der langjährige Streit, der darüber entbrannte, wurde auf der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel im Jahre 381 zum Nachtheil des Arianismus entschieden. Welcher innere Grund war es aber, der den Arianismus zu Falle brachte und bringen mußte? Einfach der, daß Arius statt der biblischen Lehre eine rein willkürliche von dem Wesen des Sohnes Gottes aufgestellt hatte. Sein Streit war der Kampf des sogenannten gesunden Menschenverstandes gegen das Mysterium des Christenthums, im Grunde ebenso rationalistisch, wie so mancher andere vor ihm und nach ihm. Indem er dem Logos die Eigenschaft der absoluten Ewigkeit nahm, beraubte er ihn zugleich der Krone der wahrhaftigen Gottheit. Er machte aus dem Sohne eine Art Mittelnatur, den vortrefflichsten der geschaffenen Himmelsgeister, durch welchen Gott seinerseits wieder alles Andere ins Dasein rief. Später jedoch ging Arius noch weiter und behauptete, Christus sei ein Geschöpf wie wir, nur habe er sich durch eigene sittliche Anstrengung zu der Höhe emporgeschwungen, daß er unser Heiland werden konnte. Ja, die extreme Partei der Arianer schritt sogar zu der Behauptung, der Logos sei seinem Wesen nach dem Vater unähnlich. Daher kann es uns denn auch nicht wundern, daß das christliche Bewußtsein sich stets mit neuer Macht gegen einen Irrthum erhob, dessen bedenkliche Folgerungen sich immer weniger leugnen ließen. Auf diesem Wege verlor man ja die Vorstellung sowohl einer persönlichen Offenbarung, als einer eigenen Menschwerdung Gottes; man erhielt auch hier, wie es so oft geht, anstatt des Geheimnisses, das man verwarf, eine Ungereimtheit wieder, und während die Sache für den Verstand immer weniger begreiflich wurde, lief auch das Herz Gefahr, seinen höchsten Trost zu verlieren. Oder wie konnte der, welcher nicht selbst wahrhaftiger Gott war, uns den Vater offenbaren, uns die Versöhnung unserer Sünden erwerben, uns in seiner Gemeinschaft der göttlichen Natur wirklich theilhaftig machen? —

Noch heutzutage hat der Arianismus sowohl, als der Unitarismus, aller-

dings etwas anders, gewandt und consequenter entwickelt, seine zahlreichen Vertreter. Er findet den Hebel seiner Kraft in der unauslöschlichen Neigung, auch die Tiefen der Gottheit soviel als möglich begreifen zu wollen, und seine vornehmste Stütze in mancher Stelle des N. Testamentes, die eine bestimmte Unterordnung des Sohnes unter den Vater zu lehren scheint. Je mehr wir aber zu der evangelischen Vorstellung des Logos in seiner innigsten Gemeinschaft mit dem ganzen göttlichen Wesen durchzudringen bestrebt sind, desto klarer wird es uns, daß Gott ohne den persönlichen Logos nicht gedacht werden kann. Der Logos hat ebenso lange bestanden, als die Gottheit; der Sohn war nie ohne den Vater, aber auch der Vater nie ohne den Sohn. Der Sohn Gottes hat keinen Anfang gehabt, sondern ist selbst der Anfang von Allem. —

Jetzt sehen wir uns auch den Weg gebahnt, die Frage zu beantworten: in welcher Beziehung steht der Sohn Gottes zu dem Vater. Fürs Erste müssen wir sagen: der Sohn Gottes hat den Grund seines Bestehens in dem Vater. Wie diese Wahrheit schon aus dem Begriff des Sohnes nothwendig folgt, so wird sie auch im Evangelium ausdrücklich gelehrt. Der Sohn kann, gerade weil er Sohn ist, unmöglich außer dem Vater gedacht werden. „Gleichwie der Vater das Leben hat in ihm selber, also hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selber.“ Das Verhältniß zwischen dem Vater und dem Sohne besteht aber näher in einer anhaltenden, gegenseitigen Lebens- und Liebesgemeinschaft. Der Herr selbst sagt darum: Ich und der Vater sind Eins, ich in dem Vater und der Vater in mir. Der Vater hat den Sohn lieb und hat alle Dinge in seine Hände gegeben. Zwischen dem Vater und dem Sohne bestand also persönliche Lebensgemeinschaft von Ewigkeit her; der Vater schaut sich selbst in dem Sohne mit unaussprechlichem Wohlgefallen und findet seine vollkommene Liebe von dem Sohne aufs vollkommenste erwidert. Es ist ein unaufhörliches, gegenseitiges, seliges Schauen und Geschautwerden, ein Mittheilen und Empfangen, ein Wollen und Vollbringen, sowie es nirgends auf Erden sich findet. — Der Sohn indeß als solcher bleibt dem Vater bestimmt untergeordnet und von dem Vater abhängig. Mit einer gewissen Scheu sprechen wir dieses Wort aus, das so leicht mißverstanden wird, und doch unverkennbar im Evangelium aufs bestimmteste gelehrt wird. Nicht selten hat man den Vertheidigern der Gottheit des Sohnes den Vorwurf der Begriffsverwirrung gemacht, als ob sie den ewigen und natürlichen Unterschied zwischen dem Sohne und dem Vater vergäßen; ja, man hat oft den Vorwurf dahin gesteigert, als ob wir zwei oder gar drei Götter lehrten. Um diesem Vorwurfe zuvorzukommen, betrachten wir eine Wahrheit, die von den Vertretern des Subordinatianismus oft gemißbraucht und übertrieben worden ist. Beide, der Vater und der Sohn, sind allerdings von aller Ewigkeit derselben göttlichen Natur und desselben göttlichen Wesens theilhaftig; doch der Natur der Sache nach ist die Gottheit des Vaters eine andere, als die Gottheit des Sohnes. Der Logos ist nicht der Bruder Gottes — man verzeihe den Ausdruck —, sondern sein Sohn, den er gesetzt hat zum Erben über Alles, der selbst Gott ist, aber Gott aus Gott, seinem Vater. Ist es möglich, von der Vorstellung Sohn die Vorstellung einer Abhängigkeit zu trennen, die übrigens die wahrhaftige und ewige Gottheit des Sohnes auch nicht im geringsten beeinträchtigt? Aber der Herr selbst hat es mit so vielen Worten bezeugt, daß der Sohn Nichts von sich

selber thun könne, es sei denn, daß er es den Vater thun sieht; daß der Vater ihm zuerst zeigt Alles, was er thut, ehe er es seinerseits gleich also thut; daß er lebt durch den Vater, wogegen man unmöglich sagen könnte, der Vater lebe durch ihn. Und liegt nicht dieselbe Auffassung den apostolischen Aussprüchen zum Grunde: „Ihr seid Christi, Christus aber ist Gottes; Christus ist eines jeglichen Namens Haupt, Gott aber ist Christi Haupt; der Sohn selbst wird unterthan werden dem, der ihm Alles untergethan hat?" Muß man auch bei der Erklärung dieser Stellen jede Auffassung abweisen, wobei dem Sohn Gottes seine höchste Krone entfallen würde, so bleibt hier doch eine Abhängigkeit des Sohnes vom Vater gelehrt, wie sie in keiner Beziehung dem Vater rücksichtlich des Sohnes zugeeignet werden kann. Wie es aber möglich ist, zugleich abhängig und doch frei, Sohn und doch Gott, dem Vater unterthan und doch nicht minder göttlich als der Vater sein, das bleibt ein Problem für das christliche Denken, dessen vollkommene Auflösung uns in dieser Zeitlichkeit wohl nimmer gegeben werden wird. Hier gilt es, in Demuth die Schranken unseres menschlichen Denkens anzuerkennen; genug, daß die Regel gilt: zwei Sätze, die jeder besonders ausreichend bewiesen sind, bleiben auch unumstößlich wahr, obschon es uns nicht gelingt, ihre wechselseitige Verbindung zu durchschauen. Kein Iota nehmen wir dem Worte: Ich und der Vater sind Eins; aber ebenso wenig dürfen wir der Wahrheit selbst widersprechen, wenn der Herr den Vater als Vater unaufhörlich über sich stellt. —

Dieser ewige Sohn Gottes ist darum nach der Lehre der heiligen Schrift als der große Werkmeister zu denken, durch welchen, nach dem Rath und Willen des Vaters, im Anfange der Zeit das Schöpfungswerk vollbracht wurde. Alle Dinge sind nicht blos durch ihn, sondern auch, wie Paulus sagt (Col. 1, 16) in ihm geschaffen, als in dem vom Vater verordneten Mittelpunkte, aus welchem hinfort die Leben erweckenden Strahlen nach allen Richtungen ausgehen. Der Vater setzt den Sohn zum thatsächlichen Vollstrecker seiner unermeßlichen Pläne. Insbesondere schuf Gott den Menschen durch den Sohn nach dem Gleichniß des Logos, der selbst das Ebenbild seines Vaters war. Eben darum ist auch der Mensch genöthigt, sich das Göttliche unter menschlichen Formen zu denken und kann Gott, wenn er sich offenbart, nur auf menschliche Weise zu seinen Menschenkindern reden. — Auch in der Erhaltung und Regierung der Welt ist der Sohn Gottes wirksam und greift in die Entwickelung der Weltgeschichte selbstthätig ein. Selbst die Geschichte des Heidenthums zeigt uns eine fortwährende Wirksamkeit des Logos, um den Menschen allmälig zu höherem Licht und Leben zu führen. Durch dieses Verhältniß zwischen dem Logos und unserem gefallenen Geschlecht wird die verhältnißmäßige Wahrheit und Schönheit von so Vielem im Heidenthum ausreichend erklärt. Allerdings hatte die heidnische Welt kein eigenes Licht, welches das Licht des Evangeliums in irgend einer Hinsicht überflüssig machen konnte; aber die heidnische Welt war auch keine handgreifliche, überall gleich dunkle und freudlose Mitternacht. Eine Nacht, ja, aber von leuchtenden Sternen, einzelne sogar von erster Größe erleuchtet — das ist ihr Bild und Gleichniß. Diese immerhin zahlreichen Sterne können den Mangel der einen Sonne keineswegs ersetzen, aber doch das schrecklichste Dunkel mildern und — einen schöneren Tag weissagen. Und woher nun dieses schimmernde, gebrochene Licht in der Heidenwelt? Der Logos war es, der hier einen Strahl

höheren Lichtes entzündete, als das der verfinsterten Vernunft, der beständig seinen Leben weckenden Odem auch über das geistliche Todtenfeld von Hellas und Latium hinrauschen ließ. Was wir Wahres und Schönes und Gutes in der Heidenwelt antreffen, das kam unter dem verborgenen Einfluß dessen zu Stande, in welchem wir das höchste Ideal von Wahrheit und Schönheit vereinigt sehen. Ja, jede Ahnung höherer Wahrheit, die sich in der griechischen Philosophie oft auf so treffende Weise ausspricht, ist vom Logos geweckt, wie schon Clemens Alexandrinus es ausdrückte: „Die Philosophie hat den Griechen, wie das Gesetz den Juden, zum Zuchtmeister dienen müssen. ... Auch die Philosophie der Barbaren sowohl, als die der Griechen, enthält einzelne lose Theile der ewigen Wahrheit ..., aus der Theologie des allezeit vorhandenen Logos geboren." — Dadurch wird auch die merkwürdige Uebereinstimmung, welche zwischen so mancher heidnischen und christlichen Vorstellung besteht, völlig enträthselt. In der That, es liegt ein tiefer Sinn in dem Worte des Propheten Haggai (2, 8), wenn er den verheißenen König von Israel zugleich „aller Heiden Wunsch" oder „Trost" nennt. Unbewußt haben die Völker des Alterthums auf seine Erscheinung gewartet; aus dem träumerischen Drange nach dem Schein des Tages Christi entstehen die Orakel, Priester, Gesetzgeber, Religionsstifter. In den mannichfachsten Weissagungen hören wir bei den verschiedensten Völkern in verschiedenen Jahrhunderten gleichsam die Stimme des göttlichen Logos, der Jahrhunderte vor seiner Menschwerdung in den Heilsaussichten der heidnischen Welt sich selbst angekündigt hat. (Vgl. hier und zum Folgenden die weitere Ausführung im ersten Vortrage.) —

Dürfen wir uns daher wundern, daß noch deutlicher und vernehmlicher, als in der Heidenwelt, der Logos in dem Volke Israel schon vor seiner Menschwerdung geredet und sich offenbart hat? Denn Israel war und blieb das Offenbarungsvolk in aller Bedeutung des Wortes. Daher nimmt der Logos dieses Volk in seine besondere Zucht und Leitung, giebt ihm das Gesetz als den Zuchtmeister auf Christum und die unendliche Reihe von Verheißungen und Weissagungen Jahrtausende hindurch von dem Protevangelium Adam's bis auf Maleachi, den letzten Propheten des A. Testamentes. „Schale und Hülle, worin der kostbare Kern verborgen ist, um mit Herder zu reden, fallen eine nach der anderen weg, bis endlich dieser Kern selbst, Christus, persönlich erscheint, und das ganze A. Testament ruhet auf einer durchlaufenden, immer ausführlicheren Entwickelung einzelner ursprünglicher Verheißungen und Zusagen Gottes, worin die Einheit des göttlichen Planes erst dann völlig durchschaut wird, wenn Christus in sein Reich gekommen sein wird." — Ja, wir müssen sagen, daß der Sohn Gottes schon vor seiner Menschwerdung den Vätern unter dem A. Testament bisweilen persönlich geoffenbart und erschienen ist. Oder wie haben wir über jene erhabene Person zu denken, die in der Schrift des A. Testamentes bestimmt als der Engel Jehovah's, der Engel des Herrn, der Engel des Bundes bezeichnet wird? Jeder von uns erinnert sich, daß im Unterschied vom ganzen himmlischen Heer mehrmals nachdrücklich von einem hochherrlichen Engel die Rede ist, der nicht blos im Namen Jehovah's auftritt und handelt, sondern mit ihm selbst verwechselt wird und im eigentlichen Sinne göttliche Ehre und Huldigung empfängt. Bei den Terebinthen Mamre's tritt er in Abraham's Zelt, von zwei anderen Himmelsgeistern begleitet, von denen er sofort deutlich als der

Herr unterschieden wird, vor dessen Angesicht der Erzvater betend stehen bleibt. Im brennenden Busch erscheint er dem **Moses**, spricht als der Gott der Erzväter und beansprucht göttliche Verehrung. Er wird von Jehovah zum Führer der Kinder Israel's bestellt: „Hüte dich vor seinem Angesicht, spricht der Herr, und gehorche seiner Stimme und erbittere ihn nicht; denn er wird euer Uebertreten nicht vergeben und mein Name ist in ihm!“ — Doch, wir übergehen die zahlreichen anderen Erscheinungen dieses Engels Jehovah's und erwähnen nur noch die letzte in der Weissagung **Maleachi's**, wo er als der Herr zu seinem Tempel kommt, dem der zweite Elias als sein Bote vorangeht, und damit wird das Erscheinen dieses Engels des Herrn in directe Verbindung mit der Messiaserwartung gebracht. So treffen wir ihn fast von der ersten bis zur letzten Seite des A. Testamentes an, und zwar meistens da, wo die Offenbarung Gottes im Volke Israel in ihrer fortschreitenden Entwickelung einen Schritt weiter geführt werden soll. — Wen anders sollen wir aber in diesem auserwählten Engel Gottes erkennen, als den ewigen Sohn, den Logos, der schon vor seiner Menschwerdung als Bundesengel unter Israel wirksam sich offenbart, um seine Erscheinung im Fleische selbst im Volke seines Eigenthums vorzubereiten? Bis zu diesem entscheidenden Augenblicke sehen wir ihn stets näher und näher kommen, je mehr die Jahrhunderte der Vorbereitung zu Ende eilen. Immer aufs Neue meldet er sich im Namen des Vaters bei diesem Israel an, das er mit zeitlichem und geistlichem Segen überschüttet. Von Jahrhundert zu Jahrhundert wird er angekündigt, abgeschattet, geoffenbart unter dem Volke, in dessen Mitte er endlich als Sohn David's auftreten soll. Endlich, als die Zeit erfüllet ward, schlägt die Stunde, wo er, der auf geistliche Weise im Zelt des Zeugnisses wohnte, sich zur Seligkeit unseres Geschlechtes mit diesem unserem sterblichen Fleisch und Blut bekleiden wird. Nun ist der Punkt erreicht, wo das Göttliche und Menschliche nicht blos in persönliche **Berührung** kommt, sondern unzertrennlich **vereinigt** werden soll und es ist Grund zu dem Jubeltone des Apostels (Joh. 1, 14): „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ —

10. Wir kommen jetzt zum **dritten Moment**, das in der christlichen Lehre von dem Gottmenschen liegt, indem wir uns noch zu verständigen haben über das **Gottgleichsein seines verklärten Daseins** oder über den **Stand seiner Erhöhung** im Gegensatz zum Stande seiner Erniedrigung während seines irdischen Wandels im Fleisch. Diese Erhöhung ist aber eine nothwendige Folge der sittlich bedingten Gotteinheit seines geschichtlichen Lebens, wie **Paulus** uns lehrt: Jesus Christus erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode. Darum hat ihn auch Gott erhöhet und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist. Mit dem Todesgehorsam hat die sittliche Entwickelung des Sohnes sich vollendet und das letzte „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ sich aufgehoben in eine absolut gewordene Willenseinheit mit dem Vater: von hier an muß darum die **innere** Lebenseinheit zur **ganzen, völligen** Lebenseinheit, zur Verklärung und Gottgleichheit des ganzen Daseins Christi werden, kraft deren er das weltregierende Haupt seiner Gemeinde, der Gegenstand unserer Anbetung ist. Diese beginnende Erhöhung

und Verklärung des ganzen Daseins Christi sehen wir aber schon mitten in seiner tiefen Erniedrigung vorbereitet, mit seiner Auferstehung von den Todten begonnen, durch seine Himmelfahrt am vierzigsten Tage gekrönt. — Daher die wunderbaren himmlischen Erscheinungen, die seine Geburt, sein Leben und seinen Tod begleiten. Wann sollte die Erde erbeben, wenn nicht zu der schrecklichen Stunde, wo sie das Blut des Gottmenschen trinken mußte? Wann die Sonne ihr Antlitz verdecken, wenn nicht an dem Tage, wo ihr Schöpfer und Herr in den Tod ging? Eine Auferstehung des Herrn ohne irgend welche Zeichen der Natur würden wir einen Sonnenaufgang ohne leuchtendes Morgenroth nennen; das Eine gehört zum Anderen; ist er wirklich der Gottmensch, dessen Bild die Evangelien uns malen, so ist das Wunderbare ein kostbarer Rahmen, der zu der ganz einzigen Figur des Gemäldes vollkommen paßt. —

Die eigentliche Erhöhung des Herrn beginnen wir aber mit seiner Auferstehung von den Todten. Die göttliche und menschliche Natur Jesu Christi treten in ihrer unzerstörten Einheit aufs Neue zum Vorschein, als der Herr seine letzte Ruhestätte verläßt. Doch die menschliche Natur zeigt jetzt einen ganz anderen Charakter als früher. Sie sieht den Schauplatz ihres Leidens hinter sich und geht mit jedem Schritte einer solchen Verherrlichung und Verklärung entgegen, welche sie vor dem Leiden und Sterben nimmer gekannt hat. Die Auferstehung ist der große Wendepunkt in der Lebensgeschichte des Herrn, der nicht blos zur rechten Würdigung seiner Person von unschätzbarem Werth ist, sondern zugleich mit seinem Erlösungswerk in unmittelbarem Zusammenhange steht. Wir achten darauf noch einen Augenblick. Unsere Rechtfertigung, Heiligung und vollkommene Erlösung wurzelt in dem Leben des Auferstandenen. Nach der Lehre des Evangeliums hat Christus durch seinen Tod die Sünde gesühnt und uns die ewige Gerechtigkeit vor Gott erworben. Wie hätten wir aber die sichere Bürgschaft haben können, daß Christus wirklich an unserer Statt als Sühnopfer seine Seele in den Tod gegeben hat, wenn er im Tode geblieben wäre? Erst die Auferweckung Christi giebt uns diese sichere Bürgschaft; sie drückt das göttliche Siegel auf das freiwillige Opfer des Sohnes; sie beweist, daß der Vater das von dem Sohne dargebrachte Opfer angenommen hat und jeder Zweifel an der erlösenden Kraft des Todes Christi wird abgeschnitten; sie zeigt, daß Christus wirklich der von Gott verordnete Mittler ist; sie verbürgt uns zugleich den persönlichen Besitz der durch ihn vollbrachten Versöhnung; denn er lebt, um uns des Heils durch seine Lebenserneuerung persönlich theilhaftig zu machen. Darum sagt der Apostel Paulus: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel; so sind wir noch in unseren Sünden.“ — Des Herrn Auferstehung ist nicht minder die große Kraft zur Erneuerung und Heiligung der Seinen. Was wir in der apostolischen Geschichte wahrnehmen, daß die Gewißheit von der Auferstehung des Meisters seine ersten Jünger mit einem ganz neuen und höheren Leben beseelte, das ist auch für uns von großer Bedeutung. Weiß ich Nichts mehr von dem Herrn, als daß er nach einem vortrefflichen Leben am Kreuze gestorben ist und wie alle Entschlafenen geistig fortlebt; dann kann ich wohl mit Bewunderung oder Dank an ihn denken; aber lebendige, persönliche Gemeinschaft mit ihm ist dann unmöglich. Ist Jesus nicht auferstanden, so ist er auch nicht der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes;

so fährt er auch nicht fort, aus dem Himmel persönlich auf uns zu wirken; er stärkt uns nicht selbst in dem Kampf, den wir für die Heiligung zu führen haben. Erst sein Sieg macht es den Gläubigen unmöglich, der Sünde länger zu dienen. — Darum findet zuletzt noch unsere vollkommene Erlösung von der Macht der Sünde und des Todes ihre höchste Bürgschaft in der Auferstehung des Herrn. Sie ist auch ein gewisses Unterpfand unserer seligen Auferstehung. Das Verhältniß Jesu Christi als Haupt der Seinen fordert gebieterisch, daß, wenn er schon lebt, seine Glieder nicht im Tode bleiben und daß, wenn die Erstlinge schon eingesammelt sind, die volle Ernte auch folgen werde. So ist seine Auferstehung die Bürgschaft des vollkommenen Sieges, den er über alle seine Feinde davontragen wird, wenn der letzte Feind, der Tod, endlich wird aufgehoben sein. Diese Erwartung legt uns schon jetzt das Siegeslied des Apostels auf die Lippen: „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“ —

Ihren irdischen Abschluß findet aber die Auferstehung des Herrn in seiner Himmelfahrt, wodurch seine beginnende Erhöhung vollendet und gekrönt wird. Zwar ist uns nicht unbekannt, daß die Geschichte von der sichtbaren Himmelfahrt des Herrn in unseren Tagen noch lauteren Widerspruch, als die seiner Auferstehung findet, und daß nicht Wenige, welche Letztere noch nicht öffentlich antasten, doch die Erstere aufs stärkste bezweifeln, allenfalls für die symbolisch-mythische Darstellung seines Heimganges zum Vater halten. Indessen sehen wir in der thatsächlichen Himmelfahrt des Herrn, wie sie uns von der evangelischen Geschichte unzweideutig bezeugt wird, nur die nothwendige Folge seiner Auferstehung, indem der Herr, nachdem während der vierzig Tage die Verklärung seines Leibes vollendet ist, nun als der verklärte Gottmensch zur Rechten des Vaters erhöhet wird. Seine Himmelfahrt stellen wir uns darum als den entscheidenden Uebergang von dem Zustande der beginnenden zu dem Leben vollendeter Verklärung vor. Die Menschheit Jesu wird nun in Gemeinschaft mit der Gottheit verherrlicht zum Lohne für sein Leiden und Sterben, für seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz. —

Also beschließt die Himmelfahrt Jesu die Geschichte seines irdischen Lebens im Fleisch und beginnt zugleich die ewige Geschichte des erhöheten und verklärten Gottmenschen; sie ist die Krone auf sein prophetisches, die Fortsetzung von seinem hohenpriesterlichen und die feierliche Einweihung zu seinem königlichen Leben. Sein Leben wird von nun an eine himmlische Fürbitte und ein Segensgruß aus dem Allerheiligsten; vom Oelberg aus besteigt er seinen himmlischen Thron zur Rechten des Vaters. Denn der erhöhete und verklärte Christus ist uns nicht etwa ein bloßes Symbol oder der mythische Ausdruck einer Idee, wie die philosophische Speculation der Neuzeit von Spinoza ab lehrt, sondern der wirkliche und persönliche Christus, den die gesammte christliche Kirche seit der apostolischen Zeit als den wahrhaftigen Sohn Gottes, als den alleinigen Erlöser, Versöhner, Mittler und Seligmacher mit frommer Andacht verehrt, den noch Jean Paul („Ueber den Gott in der Geschichte und im Leben“, Bd. 33, 6) bezeichnet als „den Reinsten unter den Mächtigen, den Mächtigsten unter den Reinen, der mit seiner durchstochenen Hand Reiche aus der Angel, den Strom der Jahrhunderte aus dem Bette hob und noch fortgebietet den Zeiten“. — Erhöhet zur Rechten des Vaters als der verklärte Gottmensch ist ihm nun alle Gewalt gegeben im

Himmel und auf Erden; er herrscht von nun als das Haupt und der König seiner Gemeinde auf Erden, wie im Himmel; zugleich aber auch über die Welt mit der bestimmten Absicht, sie zu seiner Gemeinde zu sammeln und sie ganz zu einem Gebiete seines unermeßlichen Reiches zu machen, bis sein Wort der Weissagung erfüllt sein wird, daß ein Hirt und eine Herde sein soll. — So ist der Umfang seiner Herrschaft in der Idee ganz unbegrenzt, in Wirklichkeit aber einer unendlichen Ausbreitung fähig, um Gott den Vater zu verherrlichen und die Menschen zur Seligkeit zu führen. —

Deshalb bezeichnet Jesus sich selbst als den Herrn der Welt. Das Geschick der ganzen Welt und aller Einzelnen knüpft er an seine Person, macht er abhängig vom Glauben an ihn. Er ist aber Herr der Welt nur, um als ihr Erlöser ihr Erlösung von den Sünden, Frieden und Seligkeit zu bringen; denn er ist gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Darin liegt seine universelle Stellung zur Welt als ihr Erlöser, Mittler und Versöhner, der die Scheidewand zwischen Gott und den Menschen, nämlich die Sünde, beseitigen und die Versöhnung als Grundlage des N. Bundes stiften will. — Damit stellt sich aber Jesus der gesammten übrigen Menschheit gegenüber und tritt ihr entgegen mit göttlicher Machtvollkommenheit und Autorität; besonders wenn er in den stärksten Worten von seiner Zukunft und Wiederkunft spricht. Gerade da er vom hohen Rath gerichtet wurde und den schmachvollen Kreuzestod vor Augen sah, wiederholte er gegen seine Richter das Wort, das er schon vorher zu seinen Jüngern gesprochen: er werde erhöhet werden zur Rechten der göttlichen Majestät, in göttliche Herrlichkeit, umgeben von den Engeln Gottes, alle Völker der Erde vor seinen Richterstuhl rufen und sie richten. Dies Wort hat Jesus gesprochen; es ist eine Thatsache, die nicht geleugnet werden kann; denn dieses Wort bildet die Grundlage seiner Verurtheilung, und es ist der allgemeine Glaube der ersten Christenheit gewesen. Aber es ist ein unerhörtes Wort; in dem Munde eines jeden anderen Menschen wäre es Wahnsinn. Selbst der wahnsinnige Hochmuth römischer Kaiser, die für ihre Bildsäulen religiöse Verehrung verlangten, hat sich nicht bis zu einem solchen unerhörten Gedanken verirrt. Und hier spricht der Demüthigste unter allen Menschen jenes Wort, spricht es mit der größten Gelassenheit, nicht in einem Momente der Aufregung, die ihn etwa unzurechnungsfähig machte, sondern wiederholt, zur Belehrung für seine Jünger, zur warnenden Erinnerung für seine Feinde, in aller Ruhe und Gelassenheit, in einem Augenblicke, wo er, äußerlich zwar der Gewalt unterliegend, innerlich aber über seine Feinde siegend, über alle Bosheit und Schlechtigkeit der Menschen durch die Erhabenheit seines sittlichen Wesens sich erhebt und den größten sittlichen Triumph feiert — da bezeichnet er sich als den gottgleichen Herrscher und Richter der Welt! — Dieses Wort muß Wahrheit sein; denn hier giebt es kein Mittleres zwischen Wahrheit und Wahnsinn. Da hilft uns kein rationalistisches Tugendideal, da reicht auch das bloße Urbild und Vorbild der Menschheit nicht aus, sondern wir müssen die Grenzen der Menschheit verlassen und die Wurzeln seines Daseins und die Heimath seines Wesens und Lebens in Gott selbst aufsuchen, um die Möglichkeit dieses Wortes zu verstehen. (Vgl. Luthardt, S. 213 f.) —

Jesus Christus ist aber nach der Darstellung der Evangelien und nach der Lehre der Kirche nicht blos der Herr und Richter der Menschheit, sondern

auch der persönliche Mittelpunkt, worin Himmel und Erde einander begegnen, das lebendige Haupt zunächst der christlichen Gemeinde, in weiterem Sinne aber auch der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung, in welchem Alles sich vereinigen, auf welchen Alles hinzielen, durch welchen Alles zu einem seligen Gottesreiche erhoben werden muß. So ist er bei den Seinen alle Tage bis an der Welt Ende, aufs innigste mit ihnen verbunden durch die Gabe und Kraft des heiligen Geistes. Beständig wirkt er mit allen seinen Dienern und bekräftigt ihr Wort durch Zeichen seiner gnädigen Dazwischenkunft und erbaut selbst seine Kirche auf dem von den Propheten und Aposteln gelegten Fundamente. — Das Ende dieser Herrschaft und Regierung Christi wird aber erst kommen, wie Paulus lehrt, wenn er das Reich Gott und dem Vater überantworten wird, wenn er aufheben wird alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt. Denn er muß herrschen, bis daß er alle Feinde unter seine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod. Denn er hat ihm Alles unter seine Füße gethan. Wenn er aber sagt, daß es Alles unterthan sei, ist es offenbar, daß ausgenommen ist, der ihm Alles untergethan hat. Wenn aber Alles ihm unterthan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan sein dem, der ihm Alles untergethan hat, auf daß Gott sei Alles in Allen." —

Wir brechen hier unsere biblisch-apologetische Untersuchung ab, um schließlich noch zur Bestätigung des Gesagten die Urtheile zweier bedeutender Männer, und zwar Nichttheologen des 19. Jahrhunderts, anzuführen. Napoleon, der große Kaiser, und Guizot, der vielerfahrene Staatsmann, sind es, die für die christliche Lehre vom Gottmenschen insbesondere vom allgemein menschlichen und geschichtlichen Standpunkte entschiedenes Zeugniß ablegen. Als Napoleon einst auf Helena, wie er öfter that, auf die großen Männer der Vorzeit zu sprechen kam und sich mit ihnen verglich, da wandte er sich plötzlich an Einen seiner Begleiter, den Grafen von Montholon, mit der Frage: „Kannst du mir sagen, wer Jesus Christus gewesen?" Und als dieser gestand, er habe sich bis jetzt noch nicht die Zeit genommen darüber nachzudenken, da fuhr Jener fort: „Nun denn, so will ich es dir sagen." Und nun verglich er Jesus Christus mit sich und den Größten der Vorzeit und zeigte, wie Jesus über Allen stehe. „Alexander, Cäsar, Carl der Große und ich haben große Reiche gegründet; aber worauf haben wir die Schöpfung unseres Genies gestützt? — Auf die Gewalt. — Jesus allein hat sein Reich auf die Liebe gegründet und heute noch würden Millionen Menschen für ihn sterben." Er schloß dann mit den Worten: „Ich denke, ich verstehe mich etwas auf Menschen, und ich sage dir: diese Alle waren Menschen und ich bin ein Mensch, aber — dem Einen gleicht Keiner, Jesus Christus war mehr als ein Mensch." — Aehnliche Aeußerungen Napoleon's berichtet General Bertrand in seinen Memoiren (Paris 1844), woraus wir noch einige Sätze anführen: „Ist einmal der göttliche Charakter Christi zugegeben, so bietet sich die christliche Lehre mit der Präcision und Deutlichkeit der Algebra dar, so daß wir die Verkettung und die Einheit einer Wissenschaft daran bewundern. — Das Dasein Christi ist, ich gebe es zu, von einem Ende bis zum anderen ein ganz mysteriöses Gewebe, aber dieses Mysterium entspricht den Schwierigkeiten, die in allen Existenzen sind: man verwerfe es, und die Welt ist ein Räthsel; nehmen wir es aber an, so erhalten wir damit eine wunderbare Erklärung der

Geschichte des Menschen. — Das Evangelium besitzt eine geheime Tugend, etwas kräftig Wirkendes, eine Wärme, die zugleich auf das Verständniß einwirkt und das Herz durchdringt. — Das Evangelium ist kein Buch, sondern ein lebendes Wesen mit einer Thätigkeit, einer Macht, die Alles überwältigt, was sich ihr entgegenstellt. Hier liegt es auf dem Tische dieses Buch aller Bücher (bei diesen Worten berührte es der Kaiser voller Ehrfurcht); ich werde nicht müde es zu lesen, und zwar täglich mit gleichem Vergnügen. — Die von der Schönheit des Evangeliums entzückte Seele gehört sich nicht mehr; Gott bemächtigt sich ihrer gänzlich, er lenkt ihre Gedanken und ihr Vermögen; sie ist sein. Welcher Beweis von der Gottheit Christi! Bei einer so absoluten Herrschaft hat er doch nur einen Zweck: die geistige Vervollkommnung der Individuen, die Reinheit des Gewissens, die Einheit mit dem, was wahr ist, die Heiligkeit der Seele. — Man bewundert die Eroberungen Alexander's. Doch hier ist ein Eroberer, der zu ihrem Besten an sich zieht, mit sich vereinigt und incorporirt — nicht etwa eine Nation, nein das Menschengeschlecht. Welches Wunder! Die menschliche Seele mit allen ihren Vermögen wird ein Annexum der Existenz Christi!" —

Auch Guizot in seinen „Meditationen über das Wesen der christlichen Religion" (Paris 1864) spricht sich in Betreff der Lehre von dem Gottmenschen dahin aus: „Die Gegner des Dogmas von der Menschwerdung und der Gottheit Jesu verkennen gleichmäßig den Menschen und die Geschichte. Was ist der Mensch selbst anders, als eine unvollkommene Menschwerdung Gottes? Die Materialisten, welche die Seele leugnen, und die Naturalisten, welche die Schöpfung leugnen, sind allein consequent, wenn sie das christliche Dogma verwerfen. In allen Religionen, in allen Mythologien stoße ich bei jedem Schritte auf die Idee der Menschwerdung Gottes. Es ist der natürliche und allgemeine Instinct der Menschen, sich die Wirkung Gottes auf das menschliche Geschlecht unter der Gestalt der Menschwerdung Gottes darzustellen. Wie alle religiösen Instincte, so kann der des Glaubens an die göttliche Menschwerdung den thörichtsten Aberglauben gebären. Aber die vorgeblichen Menschwerdungen Brahma's oder Buddha's beweisen ebenso wenig gegen die Gottheit Christi, als die Anbetung der Götzen gegen das Dasein Gottes beweist. Es ist nicht ein menschlicher Reformator; es ist Gott selbst, welcher durch Christum gethan hat, was kein menschlicher Reformator jemals gethan oder nur gedacht hat, die Reform des sittlichen und geselligen Zustandes der Welt, die Wiedergeburt der menschlichen Seele, und die Lösung der Probleme der menschlichen Bestimmung. Durch diese Resultate offenbart sich die Gottheit Jesu Christi. — Wie hat sich die göttliche Menschwerdung im Menschen erfüllt? Da tritt das Geheimniß auf, wie in der Vereinigung der Seele und des Leibes, wie in der Schöpfung; aber wenn das Wie? uns entgeht, die Thatsache besteht nichts desto weniger." *) —

---

*) Das „Literarische Centralblatt" (1865, Nr. 11) bemerkt in der Beurtheilung dieser Schrift unter Anderem: Die Beweisführung des Verfassers ist durchweg eine argumentatio ad hominem; namentlich bezüglich der Lehren von der Offenbarung und von der Gottheit Jesu. Von dem Satze ausgehend, daß man wohl das übernatürliche Wesen und Wirken Jesu bestreiten, aber nicht die Vollkommenheit seiner

Damit schließe ich diese apologetischen Vorträge über die Person Jesu Christi; ich kann aber diese Stätte nicht verlassen, ohne Ihnen, hochverehrte Anwesende, meinen herzlichen Dank auszusprechen für die ausdauernde Theilnahme und gespannte Aufmerksamkeit, mit der Sie meine Darstellung begleitet haben. Gestatten Sie mir aber, noch einen Wunsch hinzuzufügen: Möchte es mir einigermaßen gelungen sein, Ihnen ein klares Bild von der unendlichen Hoheit der Person und des Wesens Jesu Christi gegeben und womöglich bei Allen die Ueberzeugung erweckt oder befestigt zu haben, daß in keinem Anderen Heil, auch kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darin wir sollen selig werden, denn allein der Name Jesu Christi. Hochgelobet sei sein heiliger Name jetzt und in Ewigkeit! Amen.

Handlungen und Gebote, seines Lebens und seines Sittengesetzes leugnen könnte, zeigt der Verfasser, daß die Leugnung der Gottheit Jesu zu den größten Widersprüchen, zu Hypothesen führe, die sich mit Thatsachen, die man annimmt, gar nicht vereinigen lasse. „Dieser vollkommene und erhabene Mensch erscheint dann abwechselnd als ein Träumer oder Gaukler, als ein sich selbst Täuschender und dann wieder Andere Täuschender, als betrogen durch seine eigene mystische Ueberspannung, wenn er an seine eigenen Wunder glaubt, als ein absichtlicher Betrüger, wenn er durch Blendwerk und Gaukeleien Andere daran glauben machen will. — Und gleichwohl bleibt der Held dieser Geschichte ein vollkommener, erhabener, unvergleichlicher Mensch, der größte Geist und das größte Herz unter den Menschen, das Vorbild der Tugend und der sittlichen Schönheit!"

Erste Beilage (zum zweiten Vortrage, S. 49).

Das Leben Jesu von Baltzer.

Das Leben Jesu von Baltzer (2. Aufl., Nordhausen 1861) schließt sich eng an das Strauß'sche kritische Werk an, indem es die kritischen und philosophischen Ideen desselben für das frei-religiöse Gemeindebedürfniß in die Volkssprache übersetzt und dem Verständniß seiner Gemeindeglieder zugänglich gemacht hat. Als der fruchtbarste Schriftsteller der frei-religiösen Gemeinden hat Baltzer auch das Leben Jesu, allerdings erst 25 Jahre nach dem ersten Erscheinen des Strauß'schen Werkes (die erste Auflage von Baltzer's Leben Jesu erschien 1860), zum Gegenstande seiner schriftstellerischen Thätigkeit gemacht. Der Zweck seiner Schrift ist, das Leben Jesu von dem „freien religiösen Standpunkte verstehen zu lehren". (S. III). — Ueber sein Verhältniß zu Strauß erklärt sich Baltzer nicht deutlich. Zwar nennt er ihn „Meister"; doch will er nicht „auf des Meisters Worte schwören". Strauß' „kritischer Feldzug hat die Welt (soweit sie sehen will) für immer überführt, daß der kirchliche Christus ein Gebilde der Sage ist. Wer der geschichtliche Jesus sei, hat uns Strauß nicht gesagt." (S. V.) Danach also hat Baltzer, wenn wir ihn richtig verstehen, den mythischen Standpunkt von Strauß mit seinen kritischen Voraussetzungen sich angeeignet; jedoch will er noch über Strauß hinausgehen und das Leben Jesu „fortbilden", indem er uns zu sagen gedenkt, „wer der geschichtliche Jesus sei". —

Sehen wir zu, wie Baltzer diese Fortbildung des Lebens Jesu zu Stande bringt. Auffällig erscheint nur zunächst der Widerspruch, daß Baltzer uns, obgleich er den Strauß'schen Standpunkt im Wesentlichen theilt, doch zugleich sagen will, „wer der geschichtliche Jesus sei", während Strauß selbst bekanntlich einen solchen Versuch nach seinem mythischen Standpunkt für unmöglich erklärt. Doch Baltzer will uns die menschliche Gestalt und den Charakter Jesu zeichnen. Wenn Strauß „seine Schüler bei dieser Aufgabe bisher im Stiche ließ, so müssen sie sich selbst helfen, so gut sie können, wenn sie auch noch so schmerzlich den Geist ihres Meisters vermissen." (S. VI.) Seine „neue Bearbeitung" bei dem „Reichthum der Literatur über das Leben Jesu" rechtfertigt daher Baltzer aus dem Grunde, „weil vom Standpunkte des Verfassers aus keine Bearbeitung vorhanden ist". (S. 2.) Dieser Standpunkt des Verfassers selbst ist aber ein mehrfacher, zunächst „der geschichtliche".

„Den Menschen Jesus, wie er wirklich war und wirkte, wollen wir soweit möglich kennen, nicht den sagenhaften Christus, den die Kirche anbetet.“ (S. 2.) Beachten wir hier schon diesen Gegensatz gegen die christliche Kirche, der sich durch die ganze Schrift Baltzer's hindurchzieht und sich oft bis zu fanatischem Hasse steigert. — Also der Christus, den die christliche Kirche seit mehr als 18 Jahrhunderten angebetet hat und noch anbetet, ist nach Baltzer's Meinung sagenhaft; ja, Baltzer weiß sogar, „daß Jesus gar nicht der Christ der Kirche, gar nicht ihr Stifter war“; daher „wir ohne Verleugnung Jesu nicht Glieder der Kirche sein können.“ (S. VI.) So dürfen wir uns freilich auch nicht wundern, daß Baltzer unter seinen verschiedenen Standpunkten, von denen aus er das Leben Jesu behandelt, den christlichen gar nicht erwähnt. — Sein Standpunkt ist ferner der kritische, ohne „christliche Voraussetzungen“, ohne die „Ergebnisse der Wissenschaft“ zu scheuen. „Aber auch in dem, was uns als Geschichtliches im Leben Jesu bleibt, scheiden wir wieder zwischen dem, was für uns bedeutungslos, weil es vergangenen Anschauungen entspricht, und zwischen dem, was unserer religiösen Ueberzeugung gemäß ist. Das für uns Bedeutungslose lassen wir auf sich beruhen, denn das Ueberlebte ist das Unwesentliche; aber bei dem nach unserer Ansicht ewigen Inhalt verweilen wir.“ (S. 2.) — Wie stimmt aber dieser kritische Standpunkt mit dem geschichtlichen zusammen? Den inneren Widerspruch zwischen Beiden scheint Baltzer, wie schon bemerkt, nicht erkannt zu haben. Sein Hauptkriterium aber, das er an die Beurtheilung des Lebens Jesu anlegt, wonach er Ueberlebtes und ewigen Inhalt von einander scheidet, ist: „was unserer religiösen Ueberzeugung gemäß ist“ oder „nach unserer Ansicht“, — also der rein subjective Standpunkt souveräner Willkür des frei-religiösen Geistes. Und dieser absolut willkürliche Standpunkt soll kritisch, ja wissenschaftlich sein! — Hierin finden wir aber auch den Grund, warum im Folgenden fast Alles, was die christliche Kirche bisher vom Leben Jesu gelehrt, für Ueberlebtes und Unwesentliches angesehen, dagegen die eigene frei-religiöse Ueberzeugung, die eigene Ansicht Baltzer's für den ewigen Inhalt des Lebens Jesu ausgegeben wird. Mit anderen Worten: Jesus wird zu einem idealisirten Baltzer, zu einem Reformer und Lehrer des freigemeindlichen Bewußtseins gestempelt. Dies werden wir im weiteren Verlauf unserer Darstellung oft genug bestätigt finden. — Von seinen übrigen Standpunkten, die Baltzer noch nennt, dem psychologischen, philosophischen, naturgeschichtlichen, sittlichen, religiösen, poetischen und volksthümlichen heben wir den naturgeschichtlichen noch besonders hervor, weil er für Baltzer's Auffassung und Behandlung des Lebens Jesu von großer Wichtigkeit ist. „Die Wahrheiten der Natur, soweit sie uns feststehen, sind uns maßgebend. Daher giebt es für uns nichts Uebernatürliches. Natur ist Alles. Das Ueber-natürliche ist auch das Un-natürliche, das Widernatürliche, das Falsche, das Eingebildete, das Verderbliche.“ (S. 2 f.) Damit glaubt Baltzer seine Verwerfung der Wunder begründet zu haben; allerdings hat er ja nur an solche Leser gedacht, bei denen diese Verwerfung auch ohnedies feststeht; indessen kommt er später auf diese Frage ausführlicher zurück. — Seinen philosophischen und religiösen Standpunkt aber hat Baltzer nicht genauer bezeichnet; er ist, wie wir später sehen werden, der pantheistische, den auch Strauß einnimmt. —

Ueber die Quellen des Lebens Jesu handelt flüchtig ein kurzer Abschnitt des Buches. „Die einzige ergiebige Quelle ist das N. Testament.“ (S. 4.) „Die eigentlichen positiven Quellen seiner Lebensgeschichte liegen für uns lediglich im N. Testament.“ (S. 5.) Ohne weitere Begründung wird nun aber von den Evangelien behauptet (S. 6): „Alle vier Evangelien sind erst längere Zeit nach Jesu Tode verfaßt und tragen sämmtlich den Charakter des Sagenhaften mehr oder minder an sich.“ — Wie ist es aber bei solcher Beschaffenheit der „positiven Quellen“ möglich zu erkennen, „wer der geschichtliche Jesus sei“? Hätte Baltzer nicht ebenso wie Strauß bei dieser Annahme darauf verzichten müssen, den geschichtlichen Jesus uns zu zeichnen? — Doch Baltzer weiß sich zu helfen; er fährt harmlos, ohne vielleicht den großen inneren Widerspruch zu ahnen, gleich im folgenden Satze fort: „Wir werden die Ausscheidung des Sagenhaften, soweit möglich, zur Voraussetzung unserer Darstellung nehmen, da es uns nicht um den sagenhaften, sondern um den geschichtlichen Jesus zu thun ist.“ (S. 6.) Nach welchem kritischen Maßstab will Baltzer die Ausscheidung des Sagenhaften vornehmen? Wir werden hier wieder von ihm im Stich gelassen, müssen also auf gut Glück rathen; wahrscheinlich ist es eben jener subjective Standpunkt, den er als seinen kritischen uns vorgespiegelt hat: „was unserer religiösen Ueberzeugung gemäß ist.“ — Auf dieses schwankende Fundament eigener religiöser Ueberzeugung wird nun das ganze Leben Jesu erbaut, oder richtiger gesagt, nach eigener Ansicht construirt. Das ist die Baltzer'sche Fortbildung des Lebens Jesu. — Nun, wir können Niemandem verwehren, seinen Jesus sich nach seiner religiösen Ueberzeugung und Ansicht fortzubilden; aber dagegen müssen wir uns aufs entschiedenste verwahren, von einer solchen Auffassung des Lebens Jesu den geschichtlichen, kritischen oder gar wissenschaftlichen Charakter behaupten zu wollen. Diese subjective Ueberzeugung und Ansicht aber ist die „gewissenhafte innere Kritik, die wir uns daher zur strengen Pflicht gemacht“ (S. 6); sie wird zum obersten Richter und Maßstab gemacht, wonach Geschichtliches und Sagenhaftes, Unwesentliches und ewiger Inhalt in den Evangelien geschieden wird. Das ist die historische Treue gegen „die eigentlichen positiven Quellen“, mit der Baltzer seinen geschichtlichen Jesus zu zeichnen unternimmt. —

Welches ist nun aber nach Baltzer jener ewige Inhalt der Evangelien? Zwei Elemente hebt er besonders hervor, den Lehrinhalt in den Reden und die Thaten, das Verhalten Jesu; „in Beiden werden wir am zuverlässigsten seine Religion — erkennen. Alles Andere ist für uns Beiwerk“. Daher erklärt sich denn auch, daß für Baltzer „manches geschichtlich Wahre und Bedeutende im Leben Jesu ... eben nur geschichtlichen, nicht zugleich religiös-sittlichen Werth im Lichte unserer Zeit hat.“ Da Jesus nach seiner religiösen Ueberzeugung natürlich nur Mensch ist, so findet er, „daß auch Jesus Kind seiner Zeit war, und Manche ihrer Irrthümer theilte“. Diese will Baltzer „nichts weniger als verschleiern; aber wir werden über sie weggehen, um bei dem Stichhaltigen zu verweilen“. (S. 7.) Was entscheidet denn aber über das Stichhaltige im Leben und in der Lehre Jesu? Natürlich wiederum nichts Anderes, als die religiöse Ueberzeugung Baltzer's. Wenn aber nach dieser Ueberzeugung Jesus als „Kind seiner Zeit“ auch „Manche ihrer Irrthümer theilte“, wozu hat sich dann noch Baltzer überhaupt die Mühe gegeben, das Leben Jesu und seine Lehre darzustellen, da

doch nur stichhaltig ist, was mit der Ansicht und religiösen Ueberzeugung Baltzer's übereinstimmt? Consequenter wäre es jedenfalls gewesen, wenn Baltzer, wie Strauß es thut, offen und ehrlich erklärt hätte, daß er mit dem Jesus des N. Testamentes Nichts gemein habe. Oder ist die Gemeinde, für welche Baltzer schrieb, in ihrem frei-religiösen Bewußtsein noch nicht entwickelt und fortgeschritten genug, um jene Consequenz ertragen und sich von dem Jesus des N. Testamentes entschieden emancipiren zu können? —

Auf die religiösen Verhältnisse des damaligen jüdischen Volkes geht Baltzer in dem 5. Abschnitt „religiöse Zersplitterung des Judenthums zur Zeit Jesu" näher ein; er nennt die Pharisäer „Vertreter der jüdischen Rechtgläubigkeit, des jüdischen Kirchenthums, aus dem der Katholicismus entstand". Die katholische Kirche wird sich für diese von Herrn Baltzer gemachte Entdeckung gebührend zu bedanken wissen. Ja, Baltzer weiß noch mehr: „Die Pharisäer waren für das Judenthum, was heutzutage der Jesuitenorden für das Christenthum ist." (S. 15.) „Die Essener oder Essäer, griechisch Therapeuten genannt", werden ausführlich nach Josephus und Philo geschildert; Baltzer schließt diese Schilderung mit den Worten: wir „werden unwillkürlich daran erinnert, daß in den Lehren Jesu und der Essener eine interessante Uebereinstimmung vorliegt". (S. 20.) „Daß die Essener in dem Evangelium nicht genannt werden, Jesu Verhältniß zu ihnen nirgends direct besprochen wird", ist für Baltzer „ein Umstand, der zu vielerlei Vermuthungen Raum giebt". Warum spricht Baltzer diese Vermuthungen nicht mit klaren Worten aus? Vielleicht laufen sie auf dasselbe hinaus, was Strauß u. A. annehmen, daß Jesus selbst in nahen Beziehungen zu dem Orden der Essener gestanden und aus ihrer Geheimlehre Manches sich angeeignet habe; vielleicht hat er besonders seine Arzeneikunst von den Essenern gelernt, „die sich Alle damit befaßten". (S. 56.) Vermuthlich hat Baltzer sich hierüber selbst keine bestimmte Ansicht gebildet; denn S. 27 f. heißt es wieder: „Man ist, weil so viel Uebereinstimmung zwischen ihm und den Essenern herrscht, geneigt gewesen, ihn als Jünger, ja als Missionar («Engel», Bote) dieses Ordens anzusehen; allein man hat dazu **keine** hinreichenden Gründe, und würdigt nicht genug die Verschiedenheit zwischen ihm und dem Orden, welche dagegen spricht." —

Ueber „Jesu äußere Lebensverhältnisse" erfahren wir wenig, wie denn überhaupt die wirkliche Geschichte des Lebens Jesu sehr in den Hintergrund tritt, um dafür den frei-religiösen dogmatischen Entwickelungen Raum zu verschaffen, die Jesu in den Mund gelegt werden. „Jesus war ohne Zweifel der älteste Sohn des Zimmermanns oder Tischlers Joseph und seiner Ehefrau Maria." (S. 25.) „Sein Geburtsort ist unsicher", „mit höchster Wahrscheinlichkeit" Nazareth. „Daß ein so fleißiger Sammler wie Lucas ... Nichts, gar Nichts über seine Kindheit und Jugend zu sagen weiß, ist ein Beweis, wie unbedeutend Jesu ganzes Leben seinen Zeitgenossen gewesen und geblieben ist." (S. 27.) Also Lucas weiß Nichts, gar Nichts über die Kindheit und Jugend Jesu zu sagen; und doch hat Baltzer wohl nur vergessen, daß er auf derselben Seite zwei Erzählungen desselben Lucas erwähnt, die Darstellung Jesu im Tempel und die Reise der Eltern mit dem zwölfjährigen Jesus nach Jerusalem, denen selbst nach Baltzer „eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde

liegen" mag. Das ist aber vielleicht die „gewissenhafte innere Kritik", die von Baltzer geübt wird! —

In Betreff der Bildung und Entwickelung Jesu weicht Baltzer insofern von Strauß ab, daß er seine geistige Erscheinung nicht als ein bloßes Resultat der Bildungselemente seiner Zeit ansieht; „alle Richtungen des palästinensischen und selbst ägyptischen Judenthums reichen nicht aus, seine geistige Erscheinung zu erklären." (S. 28.) Vielmehr nimmt hier Baltzer nach seinem naturalistischen oder pantheistischen Standpunkte besondere Gaben der Natur bei Jesu zu Hülfe. „Die Natur liebt es glücklicherweise, dann und wann den Sterblichen besondere Gaben zu verleihen, durch welche sie sich selbständig durch eigene Schöpfung über ihre Zeit erheben. Kommen sie zur Unzeit, so gehen sie ungekannt vorüber, kommen sie zur rechten Stunde, so werden sie, Jeder in seiner Art, Heilande der Menschen." (S. 28.) So ging auch Jesus seinen eigenen Weg, „ein ureigener Geist, schöpfend aus dem Quell ewigen Lebens in ihm selber", also etwa ein religiöser Genius nach modernem Begriffe. —

Jesu öffentliches Wirken will Baltzer „nach einzelnen Gruppen von Thatsachen und Ideen behandeln, nicht ohne das Licht unserer Zeit auf den geistigen Inhalt derselben fallen zu lassen, um die Frucht zu finden, die diese Erörterungen für uns haben können und sollen." (S. 31.) Wie sehr aber Baltzer das Licht seiner Zeit auf den geistigen Inhalt der Ideen Jesu fallen läßt, oder deutlicher ausgedrückt, wie sehr er Jesu seine eigenen Ueberzeugungen und Ansichten ohne Weiteres in den Mund legt, geht schon daraus hervor, daß er von Jesus behauptet (S. 32): „Sein neuer Grundsatz ist der des freien Geistes (natürlich im Sinne des frei-religiösen Bewußtseins) gegenüber dem in der Furcht Jehovah's gebundenen Geiste ... Dieser Grundsatz ist der unsichtbare Faden, der durch das Evangelium Jesu läuft, und das Wesen, die weltumgestaltende Kraft desselben ausmacht." Nun, wir haben bisher diesen Faden in dem Evangelium nicht entdecken können, trösten uns aber ob unserer blöden Augen damit, daß dieser Faden auch für Herrn Baltzer unsichtbar ist, also wohl nur in seinem eigenen Geiste existirt und in die Blätter des Evangeliums von ihm selbst eingezogen ist, um sie für seinen Standpunkt zu einem Ganzen zu verbinden. —

Die Art des öffentlichen Wirkens Jesu läßt Baltzer bedingt sein durch Lehre, Heilung leiblicher Leiden und eigenes Beispiel. Die Krankenheilungen Jesu giebt Baltzer im Allgemeinen zu. „Er heilte mancherlei Leid, ohne Zweifel nach Art der Essener, durch Anwendung äußerer Mittel ..., theils auch durch geistige und magnetische Einwirkung unter Auflegung der Hände." (S. 29.) Später bemächtigte sich dieser letzteren Weise „der Wunderglaube jener Zeit und verherrlichte diese ganze Seite der Wirksamkeit Jesu durch die Sage". Ueber den Wunderglauben jener Zeit ist Baltzer selbst natürlich weit erhaben; er steht ja im „Licht unserer Zeit, vor dem aller Zeichen- und Wunderwahn wie Finsterniß vor der Sonne weicht". (S. 51.) Ja, er will uns „die in der That auffallende Erscheinung" glauben machen, „daß Jesus diesen Wunderglauben für gottlos erklärt". (S. 45.) „Zuerst ist immer festzuhalten, daß Jesus selbst die Thaten, die er etwa vollbracht und welche als «Wunder» im herrschenden Sinne angesehen und so oder ähnlich von den Verfassern der Evangelien nacherzählt worden, nicht selbst als solche

«Wunder» angesehen hat." (S. 51.) Die Berichte der Evangelien hierüber haben für Baltzer sehr geringen Werth; er geht entweder flüchtig andeutend darüber hinweg, oder ignorirt sie ganz. Denn ob „Jesus dies oder jenes sogenannte Wunder gethan hat oder nicht, ob ein Kranker mehr oder weniger von ihm geheilt wurde, ob die Heilung so oder ein wenig anders zu deuten ist, ob er selbst auferstanden ist oder nicht und dergleichen, ist für seine (?) und unsere religiöse Wahrheit vollkommen gleichgültig". (S. 53.) „Haben nicht auch Vespasian, Apollonius von Tyana, Muhamed und Andere genug solche «Wunder» gethan?" — Auch Muhamed, der doch selbst behauptet hat, daß er keine Wunder thun könne? —

Obgleich aber nach Baltzer die Wunder für „unsere religiöse Wahrheit vollkommen gleichgültig" sind, obgleich in religiöser Hinsicht Nichts darauf ankommt, läßt er sich doch zu der Frage herbei: „Was mag an Jesu Wundern Wahres sein?" und widmet dieser Frage eine längere Untersuchung. Unter den Wundern Jesu sind „die Heilungen die zahlreichsten, und zwar sind dies diejenigen «Wunder», welche am meisten Anspruch auf geschichtliche Wahrheit haben." (S. 54.) Drei Punkte kommen dabei in Betracht, die Seelen- und Geisteskraft, die magnetische Kraft und die ärztliche Wirksamkeit Jesu. Hierbei sehen wir nun Baltzer theils in den alten Fehler der rationalistischen Periode verfallen, in „jene rationalistische Abflachung" (S. 3), die er vermeiden will, theils trotz seiner Wunderscheu an eine Auffassung streifen, die unserem Wunderglauben nicht allzufern scheint. Zu jener rationalistischen Abflachung rechnen wir die „Anwendung von Heilmitteln", wie Speichel, Erde, Wasser, Oel; ebenso die „Anbequemung an den Glauben der Kranken", wodurch Jesus „mancherlei andauernde Leib- und Seelenkrankheit" (S. 56) heilte, und die Annahme einer magnetischen Kraft, indem „das Auflegen der Hände auf den Kranken" „ein wirkliches Mittel zur Heilung war". (S. 55.) Daß dieser „sogenannte thierische Magnetismus" „bei den Heilungen Jesu mitwirkend war, ist möglich. Je geheimnißvoller, wunderbarer diese Naturkraft noch heute für uns ist, desto erklärlicher wird es zugleich, daß das Volk solche Heilungen für Wunder im damaligen übernatürlichen Sinne des Wortes nahm". (S. 55.) Wenn nun schon diese Naturkraft für Baltzer geheimnißvoll und wunderbar ist, um wie viel weniger wird er die Geisteskraft ergründen und begreiflich machen können! Daher sehen wir auch bei diesem Punkte Baltzer einen schwachen Anlauf zu einer tieferen Auffassung des Wunderbegriffes machen, wenn er sagt: „Es ist unglaublich (also vielleicht auch wunderbar?), was Willenskraft, Geistesstärke in dieser Beziehung vermag." „Die Grenze dieser Macht zu bestimmen, ist zur Zeit noch nicht gelungen"; trotzdem behauptet aber Baltzer, in demselben Satze das Vorige wieder aufhebend: „wir wissen nur, daß sie (diese Macht) an die Kette der natürlichen Ursachen und Wirkungen gebunden ist." Und doch fährt der Verfasser gleich darauf fort: „Kann nun die seelisch-geistige Gewalt des Menschen eine so große und feine sein, und übt sie in gewissem hohen Grade eine Herrschaft über den Leib aus, die den Tod bringen oder auch ihm noch Halt gebieten kann" (wie? da sie doch „an die Kette der natürlichen Ursachen und Wirkungen gebunden ist!"): „wer wollte nach der vorliegenden Kunde bezweifeln, daß Jesus in dieser Weise wohlthätig auf Einzelne seiner Mitmenschen gewirkt haben werde? Sein blo-

ßes Erscheinen, vor dem rohe Kriegsknechte betroffen niedersinken (Joh. 18, 6), sein Blick ohne Worte, der dem Petrus Thränen auspreßt und sein Inneres umkehrt (Luc. 22, 61 f.), sein ganzes geistiges Wesen, das gewöhnliche Menschen zur Hingebung bis in den Tod hinriß, wie sollte es nicht auch auf Leidende eine heilsame Wirkung gehabt haben, zumal wenn die Bedingung erfüllt war, die Jesus immer voraussetzt, nämlich der «Glaube»? (S. 54.) — So bewegen wir uns fort in einem Knäuel von inneren Widersprüchen, den Baltzer selbst nicht zu lösen, sondern nur zu umgehen vermag mit der Kraftäußerung (S. 57): „Erst die jüngsten Jahrhunderte haben begonnen zu verstehen, was Einzelne längst geahnet oder gewußt: daß das All oder die Natur in jedem Bezug unendlich ist, und alles «Uebernatürliche», «Außerweltliche» dem Wahn der Menschen angehört. Im Gegensatz zu der in unsern Tagen bereits weithin erkannten (?) Wirklichkeit der Dinge herrschte damals der doppelweltliche Aberglaube, der überall den Menschen zu Geisterseherei, Wunder- und Zeichenglauben, Zauberei, Hexerei, Gespenster- und Teufelsglauben und dergleichen verführt!" —

So viel über die Wunder nach Baltzer's Auffassung. Ein zweites Moment der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ist sein eigenes Beispiel, worauf auch Baltzer großes Gewicht legt. Hier hatten wir nun erwartet, daß Baltzer, wenn er auch in Jesu Nichts als einen bloßen Menschen zu erkennen vermag, doch seine sittliche Hoheit und Reinheit unangetastet lassen würde, da wir sonst schlechterdings nicht einsehen, was Jesu Leben den Gliedern der frei-religiösen Gemeinde für Gewinn bringen soll, wenn es nicht einmal das Vorbild sittlicher Vollendung ihnen als Beispiel zur Nacheiferung darbietet. Doch wir haben uns in unserer Erwartung getäuscht. Baltzer ist weit davon entfernt, in Jesu Leben das Ideal sittlicher Vollkommenheit zu finden; ja, er geht nicht einmal so weit, wie Andere wenigstens noch thun, zu behaupten, daß Jesus sich diesem Ideal möglichst genähert habe. Im Gegentheil zieht er Jesum auch nach seiner sittlichen Seite ganz auf dieselbe Stufe mit den übrigen Menschen herab. Doch hören wir ihn selbst, wie er seinen 10. Abschnitt über „Jesu sittliche Stärke in menschlicher Schwachheit" gleich mit den Worten beginnt (S. 37): „Unter der menschlichen Schwachheit Jesu verstehen wir nicht nur seine leibliche Hinfälligkeit ..., sondern wir meinen damit seine sittliche Natur." „Nur wenn wir Jesus als von Natur unseres Gleichen ansehen, vertraut aus eigener Erfahrung mit menschlicher Schwachheit, Kampf, Leid, Schmerz, Irrthum, Sünde, nur dann können wir uns ihm nahe fühlen." Einen besonderen Nachweis darüber zu führen, hält Baltzer eigentlich für überflüssig; denn „der vorurtheilsfreie Mensch unserer Zeit ist... von vornherein überzeugt, daß jedes wirkliche Menschenleben nach gleichem leiblichen und geistigen Gesetz sich zur sittlichen Freiheit erst allmälig durchzuringen hat. Insofern könnten wir uns dessen überhoben erachten, daran noch besonders zu erinnern, daß Jesus von Kind auf diese Entwickelung wird durchgemacht, also auch gefehlt, geirrt haben, versucht, sittlich schwach gewesen sein wird, wie jeder Mensch." Gegenüber dem kirchlichen Glauben aber, der Jesum „auch für «wahren Gott» erklärt", „wollen wir hier ein für allemal auf das Gegentheil hingewiesen haben und zum Ueberfluß (wozu denn noch die unnütze Mühe?) auf die Zeugnisse der Bibel selbst näher eingehen". (S. 38.) Das Resultat dieser Untersuchung ist natürlich, was schon ohnedies

für Baltzer feststand (S. 41): „Auch Jesus war Kind seiner Zeit gewesen, und wenn nur halb wahr ist, was die Bibel ihm in den Mund legt, so hat er in mancherlei Irrthümern gewandelt.“ —

Darum hört Jesus für Baltzer und seine Gesinnungsgenossen auch nothwendig auf, irgend welche bindende Autorität zu sein; nur das für sie Stichhaltige, was ihrer Ansicht und ihrer religiösen Ueberzeugung gemäß ist, mit einem Wort die freie Selbstbestimmung ihrer eigenen Subjectivität hat für sie einzig und allein bindende, verpflichtende Kraft. Jesus aber hat ja, wie Baltzer weiß, „in mancherlei Irrthümern gewandelt“. Also fort mit seiner Autorität! Fort mit der Autorität der heiligen Schrift, die von solchen Irrthümern voll ist! An ihrer Stelle pflanzt man das Panier des freien Geistes, der freien Selbstbestimmung, der souveränen Subjectivität auf, die sich vor keiner Autorität zu beugen hat! — Dieser Punkt ist aber so wichtig, daß wir Baltzer noch weiter hören wollen: „Wenn es wahr ist, daß er (Jesus) manchmal die Sittlichkeit durch den Hinblick auf himmlische Belohnung und höllische Bestrafung begründen wollte, so war das ein sittlicher Irrthum, den heutzutage jede einsichtsvolle Mutter schon vermeidet; denn er enthält den Grundzug schnödester Selbstsucht. Wenn Jesus wirklich an einen Teufel und den Zubehör seines Reiches im Sinne seiner jüdischen Zeitgenossen geglaubt hat, wie die Bibel erzählt, so war das ein Irrthum über die Außenwelt, in welchem heute unter uns Niemand ohne Schuld wandeln kann; denn er braucht jetzt nur die Augen aufzuthun, um die Unwahrheit jenes schwärmerischen Aberglaubens zu erkennen. Es ist uns nicht mehr möglich, die Grenzen des Wissens genau zu bestimmen, geschweige denn, wo etwa bei ihm eine Schuld seiner mangelhaften Einsicht begonnen habe. Daß er aber nicht allwissend war, daß er auch in dieser Hinsicht in menschlicher Schwachheit wandelte, steht durch die allgemeinen Gesetze des menschlichen Wesens fest und leuchtet durch die ihn verherrlichenden Berichte immer noch durch. Aber eben diese menschliche Schwachheit ist der dunkle Hintergrund, auf der seine Weisheit und Geistesklarheit und die Stärke seines sittlichen Wollens desto heller leuchten. Er mag in Manchem geirrt, in Vielem unvollkommene Ansichten seiner Zeit getheilt haben — wie wir selbst, beiläufig gesagt, sicherlich Alle — aber er leuchtet in vielen, ja in den höchsten Beziehungen des menschlichen Lebens so über seine Zeit und die Menschheit hin, daß wir ihn hoch verehren, und er erscheint uns so groß, weil er sich selbst aus der menschlichen Schwachheit des Geistesdunkels verklärt hatte.“ (S. 41.) „So wandelt denn Jesus in menschlicher Schwachheit und sinkt sogar bis an den Rand der Verzweiflung (Matth. 27, 46); aber eben darum steht er uns nicht nur menschlich nahe, sondern die sittliche Hoheit, der göttliche Sinn, der freie Geistesblick, in dem er leuchtet, ist uns darum eine um so herrlichere Erscheinung.“ (S. 42.) — Wir haben diese ganze Stelle hier im Zusammenhange angeführt, um die Ansicht Baltzer's vollständig kennen zu lernen; achten wollen wir aber noch einen Augenblick auf den inneren Widerspruch, der auch diese Stelle kennzeichnet. Einerseits werden Jesu von Baltzer mancherlei Irrthümer, menschliche Schwachheit und Sünde, schnödeste Selbstsucht, schwärmerischer Aberglaube, unvollkommene Ansichten seiner Zeit, mangelhafte Einsicht überhaupt, zugeschrieben; andererseits

aber rühmt Baltzer an Jesu seine Weisheit und Geistesklarheit und die Stärke seines sittlichen Wollens; er leuchtet auch ihm in den höchsten Beziehungen des menschlichen Lebens, also doch wohl in religiöser und sittlicher so über die Menschheit hin, daß er ihn hoch verehrt. Ja, obgleich Jesus in seiner menschlichen Schwachheit sogar bis an den Rand der Verzweiflung sinkt, so ist doch und zwar „eben darum" (!) „die sittliche Hoheit, der göttliche Sinn, der freie Geistesblick, in dem er leuchtet, eine um so herrlichere Erscheinung". Wie diese Gegensätze und Widersprüche „in der sittlichen Natur Jesu vereinigt gedacht werden sollen, bleibt uns ein psychologisches Räthsel. Baltzer selbst läßt uns über diesen Widerspruch vollständig unaufgeklärt; vielleicht findet er selbst gar keinen in seiner Ansicht? —

Das dritte Moment der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, die Lehre, nimmt bei Baltzer den größten Raum in Anspruch; fast 30 Abschnitte von den 57, welche das ganze Buch enthält, geben uns eine ausführliche Entwickelung der Lehre Jesu, die uns am deutlichsten erkennen läßt, wie Baltzer das Leben Jesu nach seiner religiösen Ueberzeugung und Ansicht fortgebildet hat. Fast Alles, was die christliche Kirche seit der Apostel Zeit 18 Jahrhunderte hindurch von Jesu Lehre nach den Schriften des N. Testamentes geglaubt hat und noch glaubt, gilt für Baltzer als Aberglaube, veralteter Wahn, oder „Wust, der über Bord muß". (S. 193.) Wir können im Allgemeinen behaupten, daß Baltzer die wichtigsten Lehren der christlichen Kirche geradezu umkehrt und auf den Kopf stellt und so Jesu selbst in den Mund legt, indem mit der grenzenlosesten Willkür die Worte Jesu umgedeutet und verdreht werden. Es hieße Ihre Geduld auf eine zu harte Probe stellen, wollte ich Sie durch das ganze Labyrinth von frei-religiösen Ansichten hindurchführen, das Baltzer aus dem Evangelium entwickelt. Es wird genügen, einige Punkte hervorzuheben. Baltzer behauptet: Jesus „brachte das Evangelium nicht als etwas Neues, am wenigsten als Etwas, dessen Inhalt seine eigene irdische Erscheinung gewesen wäre, sondern er fand das «Evangelium» bereits vor, und zwar nach Ausdruck und Inhalt; nur die Predigt desselben war neu". (S. 60.) Leider sind uns die letzten Worte unverständlich, wenn sie nicht abermals einen Widerspruch enthalten. Wenn Jesus das Evangelium „nach Ausdruck und Inhalt" bereits vorfand, worin lag denn das Neue seiner Predigt? Wir wissen nicht, was außer dem Inhalt und Ausdruck noch zur Predigt gehören, also neu sein kann. Baltzer läßt uns hier wieder im Stich. Ja, noch mehr, wir erinnern uns, daß er früher gesagt hat (S. 28): „alle Richtungen des palästinensischen und selbst ägyptischen Judenthums reichen nicht aus, seine (Jesu) geistige Erscheinung zu erklären." Jesus war „ein ureigener Geist, schöpfend aus dem Quell ewigen Lebens in ihm selber". Was schöpfte er denn aber aus diesem Quell, wenn er das Evangelium „nach Ausdruck und Inhalt" bereits vorfand? Wir vermögen uns nicht über diesen Widerspruch hinwegzuhelfen; auch wissen wir nicht, ob Baltzer's Ansicht ist, was wir auf S. 28 oder S. 60 lesen. Vielleicht hat ein Strauß'scher Gedanke nachträglich auf Baltzer eingewirkt und er nur vergessen, seine früher ausgesprochene Ansicht zu corrigiren. —

Doch hören wir Baltzer weiter. „Jesus ist der bewußteste Jude, jüdischer Reformator, aber nicht Stifter einer neuen äußeren Religionsgemeinschaft." (S. 66.) Jedoch „läßt sich eben nicht reformiren, ohne den Wahn

und die falsche Herrschaft des Buchstabens zu vernichten. Jede Reformation muß in diesem Sinne revolutionär sein. Wie gründlich es Jesus war, zeigt seine Bergpredigt". (S. 67.) Ganz ähnliche Ansichten spricht auch Renan aus, auf den wir hiermit verweisen. Jesus „hatte nicht die Absicht, eine abgesonderte Religionsgemeinschaft zu gründen, noch weniger hat er es thatsächlich jemals gethan, sondern er hoffte, die jüdische Religion, tiefer erfaßt, zur Weltreligion zu erheben". (S. 192.) Wie konnte aber Jesus vernünftigerweise hoffen, die jüdische Religion zur Weltreligion zu erheben, wenn er überhaupt nicht die Absicht hatte, eine abgesonderte Religionsgemeinschaft zu gründen? Und wie stimmt der „Reformator des Judenthums" (S. 192) mit dem „Grundsatz des freien Geistes", den Jesus verkündet (S. 43); da er sich doch, wie Baltzer selbst hervorhebt (S. 65), „religiös über diese Rechtsstufe der Religion (nämlich des Judenthums) zu der des freien religiösen Geistes erhob?" — Doch Baltzer behauptet getrost: „Jesus war ein solcher Rabbi" (S. 68), wie Hillel und Schammai, die zu seiner Zeit Rabbinenschulen gründeten, das Beth-Hillel und Beth-Schammai. „Eine solche Schule bildete auch Jesus: das Beth-Jeschua" (S. 69), nichts weiter. Jesus war daher auch „nicht Stifter des Christenthums, aber das Christenthum entstand durch Mißverstehen seines Evangeliums". (S. 194) „Erst nach dem Tode Jesu tritt ein Rabbi Schaul zur Gemeinde, und das ist Gamaliel's Schüler, der als Apostel dann Paulus heißt." (S. 69.) Diesen Apostel nennt Baltzer „den eigentlichen Schöpfer des Christenthums". (S. 189.) Das Beispiel dieses später zutretenden „gelehrten Paulus" zeigt, „wie zwar dessen geistige Befähigung außerordentlich reiche Früchte trägt, aber wie auch seine gelehrte Einseitigkeit in das junge Christenthum übergeht und ihm sein eigentliches, es von Jesu Religion bereits entfernendes Gepräge giebt". (S. 70.) Unter den Seinen aber hatte Jesus „Niemanden, der ein gelehrtes Verständniß seinen Lehren zu Hülfe brachte, vielleicht auch aus diesem Grunde mußte er Vieles in sich verschließen, was er sonst gern mitgetheilt hätte". (S. 69.) — Also die Apostel haben Jesum nicht verstanden, Paulus hat in seiner gelehrten Einseitigkeit ihn mißverstanden, indem er als der eigentliche Stifter des Christenthums es bereits von Jesu Religion entfernt, daher das Christenthum eben nur durch Mißverstehen des Evangeliums Jesu entstanden ist. In diesem Mißverständniß oder Wahn ist nun aber die christliche Kirche seit 18 Jahrhunderten geblieben, bis endlich Baltzer das rechte Verständniß des Evangeliums gefunden zu haben glaubt. Denn mit Emphase behauptet er: „Darum aber eben predigen wir den geschichtlichen Jesus und sein ewiges Evangelium." (S. 67 f.) —

So wenig aber Paulus oder die anderen Apostel für Baltzer irgend welche Autorität haben, ebenso wenig hat sie Christus selbst, wie wir gesehen haben. Deshalb hat „die Gemeinde Jesu (also wohl die frei-religiöse Baltzer's?) die religiösen Grundsätze Jesu im Lichte ihrer Zeit weiter zu entfalten und anzuwenden" (S. 194), ja, „die freie Religiösität, je vollkommener sie wird — sei es im Einzelnen, sei es in kleiner oder größter Gemeinschaft — sie bedarf des Namens Jesu nicht". Unbegreiflich ist dann nur, warum Baltzer und seine freie Gemeinde nach ihrem Princip des frei-religiösen Geistes und der freien Selbstbestimmung sich nicht ganz von Jesus losgesagt;

warum sich Baltzer noch die Mühe gegeben hat, Jesu Lehren nach seiner Auffassung so ausführlich zu entwickeln? —

Seinen pantheistischen Standpunkt spricht Baltzer nicht nur unumwunden aus, sondern er schiebt selbst Jesu seine eigenen pantheistischen Ansichten mit unglaublicher Dreistigkeit unter. Wenn z. B. Jesus im Vaterunser sagt: „Dein ist das Reich", so folgt daraus für Baltzer (S. 75): „daß er alles Göttliche, was zur Erscheinung kommt, auf die allwesende Gottheit zurückführt; daher nennt er sich selbst Sohn Gottes und weiß sich mit ihm wesenseins und lehrt, daß Alle desgleichen thun sollen." Klar ist ihm, „daß Jesus unter «Reich Gottes» jene Allwesenheit versteht, die wir im Gegensatz alles Vergänglichen Gottheit nennen". Nach seinem pantheistischen Standpunkte fehlt ihm der Begriff des persönlichen Gottes; darum weiß er auch nur von einer unbewußten Weltseele, einer Allwesenheit oder allwesenden Gottheit zu reden. Jesus „lehrte zwar Gott, aber den «wahren» Gott (der Juden) leugnete er, und ward dafür gekreuzigt". (S. 80.) „Die Lehre von Gott tritt bei seiner ganzen Verkündigung in einen gewissen Hintergrund." „Umsonst suchen wir in den Evangelien nach einer Abhandlung über die Gottheit. Das Evangelium ist das Gegentheil vom sogenannten athanasischen Glaubensbekenntniß." Möglich ist nach Baltzer, daß Jesus nicht wagte, „über diesen Punkt offen, oft und deutlich zu reden, weil er zu weit vom herrschenden Glauben abwich". — Wie? Jesus wagte nicht einmal offen und deutlich darüber zu reden, wofür er selbst, wie Baltzer meint, freiwillig in den Tod ging? — Doch Baltzer glaubt mit Sicherheit annehmen zu können, „daß Jesus in Bezug auf die Lehre von Gott eine vorsichtige Zurückhaltung bewies, und nicht Alles gelehrt hat, was er dachte". Ein wahres Glück, daß nun endlich im 19. Jahrhundert Baltzer gekommen ist, um der Menschheit zu sagen, was Jesus in Bezug auf die Lehre von Gott in Wahrheit gedacht hat! — „Es ist also anzunehmen, daß Jesus ... Gott als die Seele der Welt wird gedacht haben." (S. 82.) — Also Jesus ein geheimer Pantheist! — Auch der Apostel Paulus „erklärt sich unzweideutig und nachdrücklich, wiederholt und begeistert für diese Ansicht, und ist überzeugt, auch darin die Relgion Jesu zu verkünden". (S. 82.) „So ist für den, der Augen hat zu sehen, klar (obgleich Baltzer kurz vorher selbst gesagt hat, daß Jesus in Bezug auf die Lehre von Gott eine vorsichtige Zurückhaltung bewies und wohl nicht wagte, über diesen Punkt offen und deutlich zu reden), daß Jesus über Gott nicht in der abergläubischen Weise seiner Zeitgenossen — man muß es leider sagen — der meisten geistesträgen und befangenen Menschen dachte, Gott und Welt als entgegengesetzte Wesenheiten auffassend, — sondern in der erhabenen Weise derer, die in alter und neuer Zeit Gott als die Allwesenheit der Welt gefaßt, von der, durch die und in der alle Dinge sind und in der auch wir Alle leben, weben und sind." (S. 84.) —

Wie wichtig für Baltzer dieser pantheistische Grundsatz ist, sagt er selbst (S. 84): „Mit diesem Grundgedanken Jesu in der Seele wird aber das ganze Evangelium erst aufgeschlossen, auch giebt er den Maßstab innerer Beurtheilung an die Hand, an welchem man Aechtes und Unächtes, was von Jesu erzählt wird, unterscheiden lernt." — Da haben wir also endlich den Maßstab innerer Beurtheilung gefunden, den wir vorher vergebens gesucht

haben; nach diesem pantheistischen Grundgedanken — belehrt uns Baltzer — hat er Aechtes und Unächtes in den Evangelien unterschieden: das ist das Princip seiner gewissenhaften inneren Kritik. Wo bleibt aber der Nachweis für diesen angeblichen Grundgedanken Jesu, worauf Baltzer sein ganzes Leben Jesu gebaut hat? Glaubt Baltzer etwa mit den obigen nichtssagenden Behauptungen wissenschaftlich diesen Maßstab innerer Beurtheilung gerechtfertigt zu haben? Fällt aber diese Voraussetzung, daß Jesus Pantheist gewesen — wie wir jedem denkenden Christen wohl zutrauen können, aus dem Evangelium selbst zu entnehmen —, so fällt damit das ganze hohle-Gebäude Baltzer's in sich zusammen. —

Sehen wir aber noch, welche Folgerungen Baltzer aus diesem Jesu angedichteten Grundgedanken zieht. Zunächst bekämpft Jesus „die herrschende Vorsehungslehre" (S. 84), als „die nothwendige Folgerung aus seiner Grundansicht vom göttlichen Wesen". (S. 87.) „Ist Gott die Allwesenheit, so waltet ... im Reiche der Natur die Nothwendigkeit." „Die alte Vorsehungslehre ist Wahn und zwar eine der gefährlichsten Arten desselben; sittliche Weltordnung ist's, die wir anzuerkennen und darzustellen haben. So urtheilte Jesus!" (S. 91.) Wie aber diese „sittliche Weltordnung" mit der im Reiche der waltenden „Nothwendigkeit" nach dem pantheistischen Standpunkte Baltzer's zu vereinigen ist, bleibt uns ein Räthsel. Wir verweisen hier überhaupt auf den sechsten Vortrag, wo der Pantheismus in seiner inneren Haltlosigkeit ausführlicher dargestellt ist. —

Eine weitere Folge dieser pantheistischen Grundansicht ist aber für Baltzer die Verwerfung des Gebets. Denn denkt man „die Gottheit als Weltseele, als das Wesen aller Dinge und als solches Alles bedingend in natürlicher Verkettung von Ursach und Wirkung, so wird jenes äußerliche Verhältniß des Betenden zum Angebeteten von selbst hinwegfallen und das innerliche Verhältniß übrig bleiben. Jeder Aufschwung des Geistes zu dem Ewigen, jede Vertiefung der Seele in sich selbst, oder in irgend Etwas, worin sie Gott, das Ewige, wiederfindet, wird ihr Andacht, Gebet sein". (S. 98.) In dieser Andacht fühlt der Mensch „die Macht der Gottheit, die in ihm lebt". (S. 99.) „Es giebt Menschen, welche, weil sie unter Gott nur die herkömmlichen übernatürlichen Bilder der Gottheit verstehen, sich selbst Atheisten (das heißt Gott-lose, Gottesleugner) nennen, weil sie an dergleichen Götter nicht glauben, und Gebete, wie man an diese richtet, nie über ihre Lippen oder in ihre Seelen kommen lassen. Diese Gottesleugner sind zuweilen die gottseligsten Menschen, und ihre Gedanken sind Gebete, rein und hehr und beseligend wie Orgelklang. So Sallet, Leopold Schefer, Angelus Silesius und hundert Andere." —

Wie aber nach Baltzer das Gebet des Menschen zum persönlichen Gott ein Wahn ist, so auch natürlich der Glaube an Gebetserhörung. Ja, ohne Weiteres schreibt Baltzer diese Ansicht Jesu selbst zu. „Die abergläubische Gebetsansicht, daß Gott durch die Bitte der Menschen bestimmt werde, ihnen dies oder jenes zu verleihen, ist Jesu gänzlich fremd: Gebetserhörung in diesem Sinne lehrt er nicht. Er verheißt nur, daß das rechte Gebet dem Betenden Segen bringen werde." (S. 101.) Das rechte Gebet aber „in Jesu Geiste" „ist eben nur jenes, welches seiner ganzen Natur nach geeignet ist, die Menschenseele in die Weltseele aufgehen, sie in deren

Kraft und Fülle, Geist und Seligkeit leben zu lassen". „Die übernatürliche Gebetserhörung und Erfüllung ist Sache des Wahnes." „Der Himmel (also wohl auch die Weltseele Baltzer's) hat keine Ohren, der Menschen Gebete zu hören; hätte er sie, er würde das Lippengeplärr der Priester niederdonnern, die den Weltentempel zur Kaufhalle und Mördergrube machen. Aber jede Seele lebt in der Gottheit, wie jedes Sonnenstäubchen im Weltall; dessen sich bewußt werden, in diesem Bewußtsein sich gehoben fühlen ... das ist Andacht, das ist Gebet." (S. 102.) Die rechte Art des Gebetes „beruht auf dem wirklichen Verhältniß des Menschen zum innenweltlichen Gott, zu dem Allem einwohnenden Weltengeist, mit dem er thatsächlich in Wesenseinheit steht, und dessen er sich persönlich bewußt werden soll". (S. 103.) — Hiernach ergiebt sich für Baltzer von selbst, „was von dem Anbeten Jesu, Maria oder sonstiger Geister, Engel, Heiligen u. s. w. zu halten sei. Es ist einfach Götzendienst"! Danach hat also die gesammte christliche Kirche von der Apostel Zeit bis auf den heutigen Tag nach Baltzer's Ansicht Nichts als Götzendienst getrieben; erst Baltzer hat den wahren Gottesbegriff, nämlich den innenweltlichen Gott, den Weltengeist in dem Evangelium Jesu entdeckt. Schade nur, daß er als der Entdecker dieses reinen Gottesbegriffs bis jetzt so wenige Anhänger gefunden hat; doch daran ist wohl die Stumpfheit und Geistesträgheit der Menschen Schuld oder „das schlaue Priesterthum hatte das Volk in der Dummheit und sich selbst in der Herrschaft zu erhalten, ja noch mehr zu befestigen gewußt". (S. 109.) —

Weil aber die pantheistische Weltseele thatsächlich nur im Menschen zum Selbstbewußtsein kommt, so bleibt nur noch die Consequenz übrig, den Menschen selbst zu Gott zu machen oder mit Feuerbach zu sprechen: Der Mensch ist Gott! — Auch vor dieser Consequenz schreckt Baltzer in seinem frei-religiösen Bewußtsein keineswegs zurück, hierin gipfelt es vielmehr; denn dadurch ist ja die Souveränetät und absolute Hoheit des Menschengeistes unwiderleglich festgestellt, das Princip des freien Geistes und der freien Selbstbestimmung auf ein unerschütterliches Fundament gegründet. „So ist der Mensch freilich das Unendliche (Gott) im Endlichen, und hat insofern Theil an göttlicher Vollendung." (S. 134.) „Wir sind, wie Alle, geborne Kinder Gottes, und sollen zu wiedergebornen bewußter Weise werden, d. h. ohne Bild: die Allwesenheit feiert im Menschen ihre höchste Offenbarung, indem sie in ihm zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt." (S. 142.) Der Mensch hat nun „keinen Gott mehr, dem er sich äußerlich gegenüber wüßte, — er hat nur den lebendigen Gott, den Allwesenden, der in ihm selbst Alles ist. Jeder Augenblick ist ihm dann «ewiges Leben», der «Himmel» ist ihm das All, das Paradies die Erde, der Tod ihm nichts Anderes, als der Laubfall des Herbstes". (S. 143.) Was die Menschen „weiland ihren persönlichen Göttern angedichtet, — er weiß es nun als der Menschheit eigenes Erzeugniß und nimmt's bewußt zurück in sein eigenes Innere". Ja, zu poetischer Begeisterung erhebt sich Baltzer, indem er mit hohen Worten diese Menschenherrlichkeit preist — ein thatsächlicher Beweis, daß, wer den lebendigen persönlichen Gott verloren hat, zuletzt nothwendig dahin kommen muß, sich selbst zu seinem Götzen zu machen, vor dem er in schnödester Selbstliebe bewundernd und anbetend steht. „Er weiß, der Mensch schuf sich Götter nach seinem Bilde, jetzt steht er da im unbewußten All, der einzige

bewußte Geist, und mehr als man einst von Göttern gedichtet, thut er jetzt selbst. Er wandelt über die Meere und fliegt durch die Lüfte, er lenkt den Blitz und schließt den Schoß der Erde auf, er betritt die Gärten im Meeresgrunde und des Himmels Sterne nennt er mit Namen, schneller als der Sturm fliegen seine Gedanken durch Land und Meer, und aus dem Wirrsal der Welt (etwa dem Chaos der Alten?) hat er für sich den Kosmos geschaffen! Da steht er jetzt, der Mensch, der Schöpfer seiner eigenen Welt; sein Geist ist Feuer und Freude, sein Herz die Liebe, seine Seele ist Seligkeit. So lauscht er dem Spiel der Weltenharfe und singt bewußt sein Lied: in tausend Weisen der Eine Gedanke, der in Jesu Munde hieß: «Ich und der Vater sind Eins.»" — Und in solchen hochtrabenden Tiraden der Menschenvergötterung sollen wir den wahren Gottesbegriff Jesu im Lichte unserer Zeit erkennen! —

Darf ich Ihnen zumuthen, noch weiter dem Fluge der pantheistischen Phantasie dieses Enthusiasten zu folgen? Nur noch ein paar Bemerkungen bitte ich mir zu gestatten. — Da Baltzer den persönlichen Gott leugnet, kann er natürlich auch die Sünden der Menschen weder bestrafen, noch vergeben. Bei diesem Punkte läßt Baltzer wieder seinem fanatischen Haß gegen die christliche Kirche und ihre Diener freien Lauf. „Kein Gott zürnt ob deiner Sünde. Aber kein Gott vergiebt sie dir auch. Die ganze Zurüstung der Sünden-Vergebung gehört ins Feuer; denn sie eben bestrickt mit dem Wahne, man könne Sünden ungeschehen machen." (S. 138.) So wagt es Baltzer, mit beißender Spottrede seinen Anhängern den Trost der göttlichen Sündenvergebung zu nehmen, den der Herr als das vornehmste Recht seiner Kirche übertragen hat; ja, hier weiß er eine ganze Reihe von Spottnamen höhnend aufzuführen, um die Sündenvergebung lächerlich zu machen; er nennt sie „Abrechnung, Ablaß, Abzahlung, Abbüßung und die ganze Wirthschaft geistlicher Kaufläden, wo die «Vergebung der Sünden» zu haben sein soll." (S. 139.) — Aber Jesus hat doch selbst wiederholt Sünden vergeben; wie vereinigt dies Baltzer ohne Widerspruch mit seiner Ansicht? Er sagt: „Wenn Jesus öfter «Sünden vergiebt», ja das Gebet empfiehlt, «vergieb uns unsere Schuld», so ist das mit Obigem nicht im Widerspruch. Er fand den herrschenden Glauben vor, daß nur Gott die Sünden vergäbe und daß man die Vergebung folglich nur von ihm und zwar durch die Opfer u. s. w. erlangen könnte, welche das Judenthum vorschrieb. Diesen Wahn durchbrach er, indem er sich selbst die Macht beilegte, Sünden zu vergeben. (Luc. 5, 21.)" — So muß die alte rationalistische Accommodationstheorie helfen, und da diese nicht ausreicht, sieht sich Baltzer zu der uns ganz unverständlichen Schlußbemerkung veranlaßt. Denn wie sollte Jesus jenen Wahn damit durchbrechen, indem er sich selbst die Macht beilegte, Sünden zu vergeben? Wäre dies nicht viel einfacher und wirksamer gewesen, wenn er sich offen und entschieden gegen diesen Wahn seiner Zeitgenossen ausgesprochen hätte? Denn nun ist die Kirche 18 Jahrhunderte in diesem Wahn geblieben, und erst Baltzer ist dahinter gekommen, daß Jesus diesen Wahn eigentlich schon durchbrochen hat! —

Aus dem Grundgedanken des Pantheismus folgt endlich, daß für Baltzer weder ein Leben nach dem Tode, noch überhaupt ein Jenseits vorhanden ist, und hier sieht sich Baltzer genöthigt einzuräumen, daß Jesus in diesem

Punkte andere Vorstellungen gehabt habe. „Diese Vorstellungen vom Jenseits, welche Jesus gehabt haben mag, sind indeß für uns sehr gleichgültig geworden. (Warum sich denn noch Baltzer damit abgemüht hat, ist nicht einzusehen.) Was mit dem Menschen im Tode wird, ist zunächst eine Frage der Naturwissenschaft, nicht der Religion (?).“ (S. 146.) „Der Tod ist ein Heimgehen der menschlichen Seele dahin, woher sie gekommen ist.“ „Da uns die Trennung von Leib und Geist nur eine herrschende Meinung, nicht eine Thatsache der Wirklichkeit ist, so ist der Tod für uns in der That nur die Rückkehr eines Wesens in die Allwesenheit, aus der es in seiner Geburt gekommen war.“ (S. 147.) „Aus dieser Grundansicht vom Tode folgt, daß der Tod an sich nichts Schreckliches ist.“ Er ist „nicht durch die Sünde der Menschen erst erzeugt“. „Die «Schrecken des Todes» sind nur diesseits des Todes, nicht jenseits.“ Jesus war „in diesem Punkte nicht folgerichtig und stand hierin unter der Herrschaft einer falschen Weltanschauung. Es ist in der That eine der entsittlichendsten Vorstellungen (?), daß nach dem Tode jedem Alles völlig vergolten werde, Gutes wie Böses“. Mit frivolem Spott äußert sich Baltzer hierüber: „War Jesu Leben wirklich getragen von dem Gedanken, daß er nach seinem Tode im Himmel den Lohn in einem schönen Leben empfangen, so hat er kein Opfer gebracht, sondern ein gutes Geschäft gemacht, so ist sein Gang nach Golgatha seiner wahren Göttlichkeit beraubt.“ (S. 147.) —

Fassen wir unser Urtheil über Baltzer's Leben Jesu zusammen, so müssen wir sagen, daß seine ganze Darstellung, auf pantheistischem Grundgedanken ruhend, in sich haltlos, voll innerer Widersprüche und Willkürlichkeiten ist, indem ohne alle Berechtigung die frei-religiösen Ansichten Baltzer's Jesu selbst ohne Weiteres zugeschrieben werden. Was aber auch ein solcher Jesus, wie Baltzer ihn zeichnet, den frei-religiösen Gemeinden werth sein soll, vermögen wir nicht zu begreifen; da, selbst abgesehen von der kirchlichen Auffassung des Lebens Jesu, auch sein sittlicher Werth auf ein so geringes Maß beschränkt wird, daß er nicht einmal als sittliches Vorbild gelten kann. — Sollte diese Auffassung Baltzer's in den frei-religiösen Kreisen die herrschende sein — und wir werden unwillkürlich zu dieser Annahme genöthigt, da Baltzer als frei-religiöser Schriftsteller nicht blos bei seinen Gesinnungsgenossen in hohem Ansehen steht, sondern auch eine anderweitige Darstellung des Lebens Jesu von diesem Standpunkt uns nicht bekannt ist — so müßte die nothwendige Folge eintreten, daß die frei-religiösen Gemeinden sich nicht blos von der christlichen Kirche, was bereits thatsächlich geschehen ist, lossagen, sondern auch von Jesus Christus und seinem Evangelium als einem für sie überwundenen Standpunkt emancipiren.

Zweite Beilage (zum vierten Vortrage, S. 144).

Theodor Keim, **Der geschichtliche Christus.** Drei Reden mit Rücksicht auf die neuesten Werke und mit literarischen Beilagen. Zweite vielfach umgearbeitete Auflage der Schriften „Menschliche Entwickelung Jesu" und „Geschichtliche Würde Jesu". Zürich, bei Orell, Füßli u. Comp. 1865.

Keim, Professor der Theologie an der Universität Zürich, hat die schon im Jahre 1861 erschienene Schrift „Menschliche Entwickelung Jesu" und die im vorigen Jahre herausgegebene „Geschichtliche Würde Jesu" zu Anfange dieses Jahres vielfach umgearbeitet mit Rücksicht auf die neuesten Werke in einer neuen Auflage veröffentlicht. — Der Verfasser nimmt in Betreff der Fragen über die Person Jesu Christi sowohl gegenüber der negativen Kritik namentlich Renan's und Strauß', als auch im Gegensatz zur kirchlichen Lehre eine ganz eigenthümliche Stellung ein, so daß es wohl der Mühe werth erscheint, sich mit seiner Auffassung näher bekannt zu machen. — Die erste Abhandlung „begnügt sich, das innere Leben Jesu zu öffnen und durch Analyse seines Bewußtseins das Recht, sein Leben ein wahrhaft menschliches zu nennen, zu beweisen. Die zweite baut mehr synthetisch sein geschichtliches Leben auf und vergißt dann auch die äußeren Thatsachen dieses Lebens nicht". (S. 7 f.) — Seinen Standpunkt zur negativen Kritik im Allgemeinen deutet Keim an, wenn er „für die Belehrung" dankt, welche er „positiv und negativ" „aus Schenkel, dem Führer der kirchlichen Reform, der mir freilich in Einigem, zumal im Glauben an Marcus, zu weit geht, aus Strauß, dem leider nicht ganz vorurtheilslosen Philosophen und skeptischen, aber doch wieder besonnenen Kritiker geholt" hat. (S. 8.) Jedoch kann sich auch Keim mit den Resultaten der negativen Kritik im Ganzen nicht einverstanden erklären; „mögen Viele jetzt an der Negation sich kitzeln, die tief erregte Negation spricht nur dafür, daß die Position nothwendig und auf dem Wege ist"; obgleich er andererseits auch die kirchliche Lehre in ihrem vollen Umfange sich nicht anzueignen vermag, indem er behauptet: „Die menschliche Auffassung Jesu, die Grenzen enger oder weiter gespannt, wird die Forderung des Jahrhunderts, ja des sich selbst verstehenden Christenthums bleiben." Dabei sieht er auch in den Bestrebungen der negativen Kritik, in der „wunderbaren Sammlung der Geister um das Leben Jesu", in dem „gespannten Aufhorchen aller Nationen auf die religiöse Frage" „ein kostbares Zeichen, daß die Religion von der Tagesordnung der Weltgeschichte noch lange

nicht gestrichen ist". (S. 9.) Demnach müssen wir dem Verfasser seine Stellung unter den gegenwärtigen theologischen Parteien jedenfalls mehr der Linken zuweisen, wenigstens nach dem Vorwort unserer Schrift (S. 10): „Denke ich an die häßlichen Intriguen (!) gegen Schenkel, welche uns freilich ein Hocherfreuliches eintrugen, die Erklärung des badischen Oberkirchenraths, dieses Wunder im ruhigen Schoß deutscher Consistorien, oder an die bösartigen und unwissenheitsvollen Machinationen, welche in Zürich gespielt haben . . ., so sehe ich nicht nur die alten, gutmüthigen, runden Mönche wieder auf dem Plane, welche Luther des Teufels nannte, ich kann die evangelischen Jesuiten (!!) mit Händen greifen, welche um des guten Zweckes willen zum schändlichen Mittel ihr Heilig schreien." In der That, hier glauben wir Schenkel selbst zu hören, wie er in leidenschaftlicher Kraftsprache seine eigene Sache zu vertheidigen pflegt. Und doch meinen wir, daß Luther, den Keim vorhin erwähnt, wenn er wieder aufstände, unter solche Irr- und Schwarmgeister mit der Donneraxt des Evangeliums noch viel unsanfter fahren würde, als Engelhardt oder Luthardt, deren Auftreten gegen Schenkel und Strauß den Beifall Keim's nicht gefunden zu haben scheint. (Vgl. S. 9.) —

Gehen wir nun zunächst auf die Vorworte zu beiden Schriften näher ein. Keim selbst bezeichnet im „Vorwort zur menschlichen Entwickelung Jesu" als „die Eigenthümlichkeit dieser Ausführung, daß sie mit der von Schleiermacher so oft begehrten menschlichen Entwickelung Jesu vollen Ernst macht, indem sie dieselbe nicht nur in den äußeren Berührungen mit den Zeitgestalten, sondern bis in die Tiefe des Bewußtseins Jesu und seiner Genesis verfolgt" (S. 11); wenn sie auch „als solche vielleicht ein frisches kaltes Bad für manche Zeitüberschwänglichkeiten" ist. — „Daneben ist sie ein gewisser Beitrag zur Evangelienkritik, zum Entscheid der Frage zwischen Johannes und Synoptikern . . . vom Standpunkt der Psychologie, der Ethik, der Historie." (S. 11 f.) Unter den Synoptikern versucht Keim „die neuerdings so stark erschütterte Autorität des ersten Evangeliums irgendwie zu stützen". Aehnlich wie Strauß tritt auch er der neueren Kritik Holtzmann's entgegen, indem er den Matthäus als „das nach meiner Ueberzeugung älteste Evangelium" bezeichnet und an einer anderen Stelle in einer Note bekennt (S. 125): „Ich bemerke, ohne hier weitere Beweise führen zu können, daß ich bei aller Hochachtung vor dem ausgezeichneten Werk Holtzmann's immer noch (und zwar unabhängig von Baur) der alte verhärtete Liebhaber des Matthäus bin." Gegenüber dem vierten Evangelium sieht sich Keim genöthigt, „die geschichtlich treuere und concretere Haltung der Synoptiker anzuerkennen". „Von je bin ich des Eindruckes voll, in den Synoptikern, zumal in Matthäus, in diesen Originalreden, den lauten lebensvollen Zwiegesprächen des Auserwählten mit sich und mit den Zeitmächten, in die Fußtapfen des ächten geschichtlichen Christus einzutreten." (S. 12.) Den Synoptikern giebt also Keim als historischen Quellen des Lebens Jesu entschieden den Vorzug, weil sie, wie er in der zweiten Rede ausführt, „durch ihr Alter, durch den unerfindbaren idealen Mann innerhalb ihrer hölzernen Rahmen, durch die ungesuchte Uebereinstimmung mit Paulus und durch die unvergleichliche organische Mittelstellung zwischen den Thatsachen rückwärts und vorwärts sich legitimiren." (S. 70.) In Betreff der Werthschätzung des Johannes-Evangeliums zeigt

sich Keim als einen ächten Schüler und Anhänger Baur's; dieses Evangelium ist „durch und durch mit Ideen der nachapostolischen Zeit getränkt, der Zeugenschaft im streng geschichtlichen Sinn zu entlassen". Doch räumt der Verfasser dabei gern ein, „daß die Erbauung an der Frische und an dem Geistreichthum seiner Anschauungen, an der erhabenen Gestalt Jesu, an der Allgemeingültigkeit seines der jüdischen Färbung entkleideten christlichen Gefühls und selbst an diesem oft zu hochgespannten und doch ein klopfendes Menschenherz repräsentirenden Pathos sich ewig nähren wird". Wenn also auch der Apostel Johannes von Keim als historische Quelle des Lebens Jesu eigentlich preisgegeben wird, so erkennt er dafür „vor Allem in dem Apostel Paulus, dem kritischen Augenzeugen der ersten christlichen Gemeinde, zu welcher er wenige Jahre nach dem Hingang des ohne Zweifel von ihm selbst beobachteten Meisters (vgl. 2 Cor. 5, 16) übergetreten ist, in gewissem Sinn den ersten Biographen Jesu". (S. 70.) —

So glaubt denn unser Verfasser „im Interesse der Frömmigkeit selbst zu schreiben", indem er „ehrlich, offen, unerschrocken" sich an der Aufgabe betheiligt, das Leben Jesu, „des Weltheilandes", „in seiner reinen und dann gewiß majestätisch auferstehenden Geschichtlichkeit zu enthüllen" und „wenigstens vom Standpunkt der Synoptiker ein annäherndes Bild" zu entwerfen. — Ueber seine Stellung zum Glauben der christlichen Kirche und seines Herzens zu Jesu Christo selbst spricht sich Keim in wohlthuender Weise aus, indem er seine Liebe zum Weltheilande mit warmen Worten betont: „Nur Eines würde mir wehe thun, wenn man es wagen wollte, die Liebe zum Herrn zu vermissen, welche da ist, auch wenn sie nicht in hergebrachten Formen da ist". Mit dieser Liebe zu dem Herrn verbindet der Verfasser auch eine besonders in unserer Zeit selten gewordene Bescheidenheit des Urtheils über den wissenschaftlichen Werth seiner eigenen Untersuchung. „Mir wird es genug sein, wenn nur Einige finden, daß Wissenschaft und Glaube sich hier begrenzt und dennoch irgendwie verstanden hat. Den Wahn aber muthe mir Niemand zu, als ob das Wesen Jesu nun endlich glücklich und ohne Rest begriffen sei, jenes Wesen, über welches die Jahrtausende nachdenken, über welches der Einzelne in der höchsten Spannung seiner Kraft nur ein Sandkorn neuer Wahrheit findet. Nur darf die Verwahrung, daß das Leben Jesu wohl immer noch nicht begriffen sei, ohne Lächerlichkeit eigentlich doch nur der erheben, der auf diesem Feld im Schweiß gestanden." (S. 16.) —

„Die menschliche Entwickelung Jesu", eine akademische Antrittsrede (am 17. December 1860 gehalten), geht von dem „überraschenden Kreislauf" aus, „welchen das centralste Dogma der Christenheit, die Lehre von der Person Christi, durchlaufen hat". (S. 21.) „Mühten sich die alten Jahrhunderte, die Anschauung des irdischen menschlichen Individuums, welches Jesus hieß, in erhabenem und unermüdlichem Ideenflug zur Höhe des vorzeitlichen, des ewigen und wesensgleichen Sohnes Gottes emporzutragen, so hat dagegen das moderne und zwar christliche Bewußtsein in der Erkenntniß des unendlichen Werthes der menschlichen Persönlichkeit und des menschlichen Selbstbewußtseins die wahre Menschheit Jesu zu erstreiten gesucht." Wenn sich nun auch Keim „bewußt und unbewußt Vertreter des modernen Bewußtseins" nennt, so will er doch „die Geistesarbeit langer Geschlechter nicht in den Raritätenkasten menschlicher Thorheit" verweisen. Aber auch gegen

das Wagstück der modernen negativen Kritik, Jesum seiner göttlichen Hoheit völlig zu entkleiden, erklärt sich Keim aufs entschiedenste, wenn er sagt: „Am wenigsten wagen wir den Gewaltstreich gegen das Leben Jesu selbst mit seinen sittlichen Wundern oder gegen das klare Wort des Herrn, der in der Tiefe vollendeter Demuth doch seine Stellung hoch über der factischen Menschheit, auch über den höchsten Helden, welche man mit dem Cultus des Genius beräuchern könnte, und im Schoße des lebendigen und persönlichen Gottes, seines Vaters, genommen hat." (S. 21 f.) Jeder Aufbau der Christologie wird abgewiesen, „welcher nicht der ganzen Würde dieses Menschen Raum giebt, welcher etwa nur ein menschliches Individuum als organisches Product der thatsächlichen Menschheit zu beschaffen vermag, und wäre es auch mit dem Nimbus des ersten Entdeckers der Identität göttlicher und menschlicher Natur umkleidet und verbrämt"; wenn auch Strauß (S. 38) es dem Verfasser übel nimmt, daß er „mit Wissen und Willen in der christlich-theologischen Illusion gefangen bleibe". (S. 100 Anm.) —

Andererseits verlangt aber auch Keim für die Christologie „ausdrücklich den Nachweis wahrer wirklicher Menschheit", indem er den kirchlichen Theorien bestreitet, „daß sie jemals trotz aller Postulate die wahre Menschheit Christi gerettet haben". (S. 22.) „Es ist das Löbliche der neuen Theorien, daß sie, das Göttliche in Christo festhaltend, ohne neuen Dualismus Ernst zu machen suchen mit der wahren Menschheit." Doch befriedigen ihn auch die neuesten Theorien nicht vollständig; „bis jetzt ist der Schaden größer, als der Nutzen". „Wer das Göttliche in Christo besonders betont, findet sich überrascht durch die Geß'sche Theorie, daß sogar die klare Erinnerung an den Zustand der Präexistenz im Menschgewordenen erloschen gewesen, während das vierte bevorzugte Evangelium, die fruchtbare Mutter dieser den älteren Evangelien fremden Doctrin, auf jeder Seite die ununterbrochene Permanenz jener Erscheinung schildert (17, 5); wer das Menschliche in Christo betont, fühlt sich verletzt durch die Postulate Liebner's, Thomasius', Hofmann's, dem menschgewordenen ewigen Gott sei das Sündigen unmöglich gewesen, sein menschlich geschichtlicher Wille habe mit dem ihm immanenten ewigen göttlichen Willen unmöglich collidiren können". Diesen Theorien gegenüber zieht Keim es vor, „in der Kürze zu glauben, daß die ältere Schleiermacher'sche Formel von einer Vollendung gottmenschlicher Natur in Christo, von einer in Christo abgeschlossenen gottebenbildlichen Schöpfung des Menschen, obwohl sie den Rückblick abschneidet, immer wieder die plausibelste ist, ja die wahrhaft urchristliche, evangelische und selbst paulinische". —

In seinen „Bemerkungen über die menschlichen Entwickelungen Jesu" beschränkt sich Keim ganz und gar auf das Selbstbewußtsein des Herrn und auf dessen Inhalt, ohne sich auf die „Fragen nach der Geburt, nach den Wundern, nach der Auferstehung" einzulassen, deren Erörterung erst die dritte Rede bringt. Von der „persönlichen Ausrüstung" Jesu handelt Keim im zweiten Vortrage; doch wollen wir schon hier das Wichtigste über diesen Punkt herbeiziehen, da eine verschiedene Auffassung dieser persönlichen Ausrüstung nothwendig auch einen durchgreifenden Einfluß auf die Ansicht von der menschlichen Entwickelung Jesu ausüben muß. Keim's Ansicht ist nun in der Hauptsache folgende: Schon die Geburt Jesu „ist von Volksgeist befruchtet. In dem melancholisch weichen Element

seiner Natur entdecken wir den Propheten Jeremia, in der cholerischen Ader Elia den Thisbiten; den Galiläer erkennen wir unschwer in der Fülle von Natürlichkeit, Gutherzigkeit, Tapferkeit, Hochsinnigkeit . . . und in dem Anflug sanguinischer Beweglichkeit, ohne welche dieser ideale Wurf mitten hinein in den störrigen Realismus der Welt kaum geschehen konnte". (S. 74 f.) So hat Keim fast alle Temperamente als Grundlagen der persönlichen Ausrüstung Jesu glücklich untergebracht; nur das phlegmatische vermissen wir. „Das Geistesleben, welches sich über diesem Boden aufbaut, ist ächt hebräisch, die unendliche Vertiefung des Gemüths in die Gottheit und der brennende Eifer für die Nation und für die höheren sittlichen Ordnungen des Menschenlebens. In der Gravitation aller Geistesfunctionen zur Religion ist er völliger Israelit. Sein sittliches Pathos ist im Voraus gänzlich religiös bestimmt." „Seine Erkenntnißthätigkeit eilt mit liebender Beobachtung in die Natur und ins Leben der Menschen und dringt mit jenem Scharfblick des Orientalen, den nur die tiefsinnigste Beschaulichkeit begrenzt, in den Grund der heiligen Schriften des Volkes, ja ins Wesen Gottes selber; aber nicht allein für die Wissenschaft der Fremden, für die Wissenschaft überhaupt hat er kein Interesse." „Man kann ruhig aussprechen, daß Jesus weder zum Philosophen, noch zum Naturforscher, noch zum Staatsmann geboren war." „Um so stärker aber wird man es betonen dürfen, daß zu einem Helden und Sprecher der Religion das großartigste Material vorhanden war." „Mit Einem Wort ein ächtestes und edelstes Kind Israel's, die Schlußgestalt des hebräischen Volksgeistes, der stolze Wipfel der hochgewachsenen, wenn schon im Wetter zerschlagenen Ceder Gottes." (S. 76.) —

Zwar geben uns, wie Keim einräumen muß, „die überlieferten Evangelien" „sehr wenig expresse Haltpunkte über den Bildungs- und Entwickelungsgang Jesu", noch weniger die apokryphischen Evangelien, welche „vielmehr die vollendete Leugnung jeder Entwickelung" sind. Doch „erwähnen unsere Evangelien nicht nur die allgemeine Thatsache eines allmäligen Fortschritts menschlicher Weisheit, Zucht und Sitte, auch nicht blos eine einzelne vielsagende Jugendgeschichte, sie bringen auch ungesucht, fast wider Willen und unbewußt, in flüchtigen und versteckten Zügen die fortschreitenden Entfaltungen des Jünglings und des Mannes. Allerdings, wie ich furchtlos gegen Menschen der Wahrheit schuldig bin zu sagen, hauptsächlich nur die älteren Evangelien: beherrscht von der Idee des ewigen und unveränderlich sich selbst gleichen Sohnes Gottes entbehrt das vierte Evangelium im Gemälde der Persönlichkeit Jesu fast aller Spuren der Entwickelung". (S. 25.) — „Das Bewußtsein und Selbstbewußtsein Jesu im Ganzen bildete sich und füllte sich wie jedes menschliche Selbstbewußtsein . . . durch jenes geheimnißvolle Concert des Innern und des Aeußern, des Subjectiven und Objectiven, der Intuition und Perception, der Selbstanschauung und der Weltanschauung." (S. 26.) Dennoch sieht sich Keim genöthigt, Jesu nicht nur „den Ahnungsgeist im Einzelnen und vielleicht ebenso sehr den durch Anschauung geübten Prüfungsgeist des tiefen Psychologen" zuzuschreiben; sondern auch „einzelne wirkliche Divinationen Jesu besonders gegen das Ende seines Lebens" anzuerkennen, ja sogar ein „wunderbares und doch nach unleugbaren Thatsachen der Geschichte nicht schlechthin übermenschliches (?) Wissen, wie beim Vorauswissen des Verraths, der Verleugnung, des Sterbetags, des

Auferstehens" einzuräumen. In der dritten Rede kommt der Verfasser noch einmal hierauf zurück, wie wir später sehen werden. Trotz dieser Zugeständnisse hält Keim es aber für „verkehrt, diesen Reichthum der Erfahrung" „als in die Welt mitgebrachte Weisheitssumme, gleichsam eine göttliche Apanage, zu betrachten". Vielmehr behauptet er: „das Wissen Jesu ruht auf äußerem Hören und Sehen"; „im Ganzen und Großen ist sein Wissen von der Welt nicht durch Intuitionen, sondern durch Perceptionen, und zwar durch eine ganz ungewöhnliche enorme Akribie theilnehmender, kritischer, ironischer Weltbeobachtung zu Stand gekommen". (S. 26.) —

Neben dem geistig und religiös tieferregten Volksleben traten Jesu „überhaupt drei große Mächte entgegen, welche für seinen Bildungsgang entscheidend wurden; es waren die Männer und Propheten Alten Bundes, die religiösen Gesellschaften seines Volkes, schließlich das epochemachende Prophetenthum des Täufers Johannes". (S. 28.) „Die Männer des A. B. wurden ihm schon in der Bildung des Hauses, in der Leseschule ..., dann in der Synagoge nahe gebracht." „Er las die Schrift von den alten Büchern bis zu den Apokryphen; und es ist augenscheinlich, wie tief sie ihn mit ihren Geschichtsbildern und mit ihren Lehren beschäftigte." „Die Propheten hat er gegen Mose noch bevorzugt; er hat sie öfter ehrend genannt und ihre reine Sittenlehre dem Cult der Opfer wiederholt entgegengestellt; das Sittliche, welches er selbst lehrt, ist in der Hauptsache die geniale Combination der tiefsten geistigsten Ideen des Gesetzes und der Propheten." „Er entlehnt ihnen das Losungswort «Evangelium», er weiß ihre entlegensten Stellen, welche vom Messias erzählen; dabei hat er Manches, was nicht direct vom Messias redet, bald selbständig ..., bald im Anschluß an die herrschende schriftgelehrte Auslegung auf den Messias und auf sich gedeutet." — „Auch die Einwirkung der religiösen Gemeinschaften seines Volkes ist unleugbar. Hier ist wohl schon viel gefabelt worden. Gehörte es doch zu den Ueberschwänglichkeiten der Aufklärungszeit, daß man sogar ... Platon und Cicero, mindestens das alexandrinische Judenthum oder doch den stückweise griechisch aufgeklärten Sadducäismus als Bildungsmotive erkennen wollte. Das Alles ist geschichtlich ganz haltlos, da alle äußeren und inneren Spuren der Abhängigkeit fehlen." (S. 30.) „Die Erscheinung Jesu war zunächst die ganz exclusive Entfaltung und Concentration des jüdischen Volksgeistes." (S. 79.) Selbst der Sadducäismus „hat in seiner Zwittergestalt officieller grausamer Gesetzesstrenge und privater vornehmer Aufklärerei und Lascivität höchstens abschreckend auf das Bewußtsein Jesu gewirkt". „Sogar die nach den Entdeckungen des Rationalismus (Paulus) durch Venturini'sche Romane populär gemachte ... Verbindung Jesu mit der ungleich verwandteren Richtung des Essäismus" ist „nicht strenger zu begründen". (S. 30.) „Das Höchste wird sein, daß man annimmt: mit dem Essäismus hat sich Jesus mittelbar berührt durch seine Beziehung zu Johannes, diese ächte und organische Mittelstufe zwischen Essäismus und Christenthum." (S. 32.) — Ganz anders glaubt aber Keim „die Verbindung Jesu mit dem Pharisäismus betonen zu müssen". Zwar zeigen unsere Evangelien „den Herrn auf der Höhe seiner Entwickelung im Kampf auf Leben und Tod mit diesem Pharisäismus; sie beweisen auch ausdrücklich, daß er niemals förmlich einer Schule der Schriftgelehrten oder Pharisäer angehörte. Aber ihr Schweigen über alle und jede

Verbindung mit ihnen ist doch klarer Weise nur die Folge ihres Schweigens über die Entwickelungsjahre und noch mehr vielleicht die Folge des spätern notorischen Kampfes". „Schon die enorme Pünktlichkeit seiner Kenntniß des Pharisäismus ist der schlagende Beweis der gespannten Aufmerksamkeit, welche er dieser bedeutenden Erscheinung schenkte." (S. 33.) „Lehre und Leben der Pharisäer hat er genau kennen gelernt, ihre Grundbegriffe des Reiches Gottes, der Gerechtigkeit, des Dienstes der Almosen, des Lohnes im Himmel hat er sich zugeeignet; in der Strenge der Gesetzauslegung berührt er sich etwa mit Schammai, in der Milde und in der Lehrmethode mit Hillel, den Häuptern der Phärisäer." (S. 77.) „Das Alles hinderte ihn nicht, vom Beginn seines selbständigen Entscheids gegen jedes Iota ihrer wirklichen Gerechtigkeit zu protestiren und gegensätzlich das Größte von ihnen zu lernen; seinem truglosen sittlichen Urtheil war es anders als menschlichen Reformatoren sichtlich erspart, durch die Selbsttäuschungen der Mönchskutte und des Pharisäermantels mühsam durchzubrechen." — „Zu den Einflüssen der frommen Nationalpartei" auf die Jugend Jesu „kam im Mannesalter, in einem Zeitpunkt, wo er selbst schon dem Abschluß seiner Ueberzeugungen sich näherte, noch ein gewichtvoller, vollendender, läuternder Impuls von dem gewaltigen Wüstenprediger, Johannes dem Täufer, der bestimmt war, die herrschende Bewegung, von welcher er selbst, die höhere Einheit von Essäismus und Pharisäismus, getragen wurde, nicht nur zu popularisiren, sondern zu vertiefen". (S. 36.) Am meisten ist Jesus „bei dem Täufer zur Schule gegangen". (S. 78.) „Thatsächlich ist denn auch die Rufweise und die Bildungsstufe des auftretenden Jesu dem Ruf Johannis völlig ähnlich geworden: «thut Buße, das Reich der Himmel ist herbeigekommen»; er sammelt Jünger wie Johannes, sendet sie paarweise wie Johannes, er fordert vom Volk Glauben wie Johannes, setzt auch die Taufe ein; er fordert vor Allem, unter Verwerfung pharisäischer Heucheleien und politischer Reichsstürmereien, als den Weg göttlicher Hülfe, Buße und sittliche Lebensgestaltung, wie Johannes." (S. 37.) —

Indessen hält auch Keim alle diese äußeren Einwirkungen für unzureichend, um die neue sich bildende Persönlichkeit Jesu zu erklären. „Nicht als einfaches Product des galiläischen Typus, nicht als Schüler der Pharisäer oder Essäer, nicht einmal als Schüler Johannis hat Jesus seinen Platz in der Weltgeschichte." (S. 79.) „Wie ist er also Jesus Christus geworden, der Name, der jetzt schon auf Jahrtausenden ausruht, der Culturträger, von welchem wir Heutige mit dem ganzen Stolz unserer Bildung getragen sind?" (S. 80.) Hier ist es nun, wo sich Keim „ein treffliches Wort Schenkel's (Charakterbild Jesu, S. 39) aneignet: „Jesus ist mehr von innen nach außen, als von außen nach innen gewachsen." Jenen äußeren Einwirkungen tritt entgegen „die Widerstandskraft des eigenen Genius, einer eigenthümlichen, ja einer wunderbaren Begabung aus jenen Tiefen Gottes, welche selbst gewöhnlichere Menschen zum räthselvollen Geheimniß stempeln". (S. 38.) So findet Keim in dem Leben Jesu „thatsächlich eine wunderbare Verschlingung der Weltoffenheit und Weltverschlossenheit". Zwar „Manches, was nicht das Centrum seiner Persönlichkeit bewegte, hat er sich ohne Durcharbeitung von außen zugeeignet; so mochte er nicht nur die astronomischen Meinungen der Zeit, ebenso die Vorstellungen von dämonischen Kranken, sondern

auch herkömmliche Erklärungen des A. T., sogar die ganze bilderreiche Ausdrucksweise des Volkes von Gott und Gottesreich acceptiren". Andererseits erzählen aber auch die Evangelien „oft genug und nicht allein in der Geschichte der Versuchung von contemplativen Rückzügen Jesu von der Welt, von den Jüngern, welchen er gleichsam entflieht, zur Einsamkeit der Wüste, der Berge, zu stillen heiligen Nächten der Gedanken und Gebete". „Im Zwiegespräch mit den Propheten, in Gedanken an sein leidendes Volk hat er sich auf sich und seinen Gott besonnen, hat gefleht und gerungen, bis er das neue Wort fand, an dessen Nennung sich die Edelsten zerarbeitet hatten, mit welchem Gottheit und Menschheit gerufen werden wollte." (S. 80.) „Es waren unter Aneignungen und Verwerfungen gegen außen die Wehen, die Geburtsstätten dieses Selbstbewußtseins, dieses Willens, dieser Persönlichkeit. Mit den Wurzeln aus der Erde saugend, in der Krone göttlicher Lüfte athmend, im Centrum Unteres und Oberes mischend und frei gestaltend, so gedieh das edle Gewächs, in welchem Welt und Ichheit, Gottheit und Menschheit sich zusammenfaßte." (S. 38.) —

Aber auch diese innere That selbst war doch nicht die Geburt einer Stunde, sie war menschlich der Proceß eines Lebens". (S. 39.) Damit geht nun Keim dazu über, diesen Proceß der innern Entwickelung des menschlichen Bewußtseins Jesu darzulegen. „Sie ging vor Allem durch starke sittliche Kämpfe und Entscheidungen." „Thatsächlich lief auch hier die Entwickelung Jesu menschlich, er stritt noch anders als sie Alle, er hatte Ruhepunkte, aber die volle Ruhe thronte erst auf dem Kreuz und auf dem Haupt, das sich matt in den Tod beugte." (S. 40.) Diese sittlichen Kämpfe Jesu dauerten während seines ganzen Lebens; sie steigerten sich, „als das Messiasthum sich zum leidenden und sterbenden entschied". „Noch einmal an der Schwelle des Leidens hebt sich der widerstrebende menschliche Wille zu einem Bollwerk des Widerstands." „Zwar ein Abfall von der ergriffenen Idee ist Unmöglichkeit geworden; aber doch versucht es der Menschensohn wenigstens in dreifachem heißem Gebetskampf den Leidensgedanken, das ungeheure Schicksal zu entwaffnen." „Es ist die letzte große Versuchung, wie er den Jüngern zuruft: wachet, daß ihr nicht in Versuchung fallet. Der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach, bei ihm wie bei ihnen." (S. 42.) „Im Bewußtsein dieses innern Kampfes hat er selbst den Ehrennamen, der Gute zu sein, von sich und auf Gott gewiesen, und hat doch den Ruhm des Guten und damit das Recht, sich der Welt zum Vorbild zu stellen, auf dem schwersten Wege sich erstritten, weil er kämpfte und doch nicht fiel, sondern in jedem streitenden Momente, der ihm das Bewußtsein der Sünde nahe brachte, die menschliche Antithese unter der göttlichen Thesis begrub." (S. 43.) Dies führt den Verfasser auf die Sündlosigkeit Jesu, welche er hier nur kurz berührt und erst in der dritten Rede eingehender erörtert. „Die Sündlosigkeit Jesu ist — wie Keim meint — als Erfahrungssache nicht absolut zu beweisen, aber sie ist nicht nur sein auf dem Wege zur Richtstätte ausgesprochenes und in jedem Wort seines Lebens mittönendes Selbstbewußtsein und das stille Geständniß seiner Feinde ..., sie ist das Postulat seines Sohnsgefühls, seines Wirkens, seines Strebens." —

„Unter solchen sittlichen Thaten und Kämpfen gestalteten sich die Ueberzeugungen Jesu von seinem Messiasthum, von seiner Sohnschaft

Gottes, von dem Inhalt seines Reiches, auch nach ihrer mehr theoretischen Seite." (S. 43.) Dies sind „drei geistige Großthaten" des Herrn. „Die größte war sein Messias=Entschluß." (S. 80.) „Es war ein ungeheurer Entschluß, den Messiasgedanken auf seine Person zu laden." „Jesus hielt sich lange zurück, und während seine Seele schon mit dem Gedanken rang, verkündigte er noch einige Zeit mit Johannes das nahende, nicht das gekommene Reich." (S. 81.) „Er war unzweifelhaft von Geburt ein Nachkomme David's, freilich aus verarmtem Haus." So konnten die prophetischen Weissagungen des A. Bundes den Messias=Gedanken in ihm erwecken. „Aber das letzte entscheidende Wort sprach die innere Stimme, welche ihn versicherte, am Herzen Gottes und am Herzen der Menschheit zu ruhen. So war er der Messias, ehe er es sagte." (S. 83.) Abweichend von Schenkel und Strauß behauptet Keim: „Den Glauben seines Messiasthums hatte Jesus . . . frühzeitig seit den Tagen Johannis." (S. 44.) „Mit dieser Auffassung des Auftretens und des Messias=Entschlusses Jesu als organischer Frucht der Wirksamkeit des Täufers entfernen wir uns im Voraus gänzlich von Schleiermacher, der an ein Lehren und an Wunder Jesu schon vor der Taufe Johannis glaubt und das definitive Auftreten Jesu etwas kleinlich aus dem Abwarten des 30. Jahres, des jüdischen Meisterjahres, erklärt; aber auch mit Schenkel und Strauß wissen wir nicht zu gehen, wenn sie Messias=Idee und Messias=Entschluß tiefer herunterrücken, wodurch der entscheidende geschichtliche organische Punkt der Entstehung des Bewußtseins Jesu ihnen verloren geht. (S. 83.) — Aber auch in dieser Ueberzeugung Jesu bildet „einen wesentlichen Wendepunkt" „die Erkenntniß des leidenden Messiasthums". (S. 45.) „In der Aufnahme dieser Leidensidee stand der Herr doppelt unter dem Gesetz menschlicher Entwickelung. Die Leidensidee kam als eine Bewußtseinsstufe, welche eine andere ablöste, aber, wie wir noch sehen werden, sie doch nicht gänzlich auflöste, und sie kam nicht als abrupte Bewußtseinsstufe, sie kam allmälig und sie kam getragen von zwingenden Motiven der Geschichte." (S. 48.) —

„Das Bewußtsein des Messiasthums hatte seine ideale Spitze im Bewußtsein der Sohnschaft Gottes." Die Messiasidee war „früher klar und sicher ausgestaltet, als die Kindschaftsidee, das gröbere Reale vor dem höchsten Idealen. Nach den älteren Evangelien wenigstens war der Proceß hier ein allmäliger". (S. 49.) Diese Idee konnte „allerdings schon in frühen Tagen der Jugend keimweise herausbrechen. Die Geschichte des Zwölfjährigen im Tempel ist gewiß vollkommen wahr, selbst für den Fall, daß sie nicht vollkommen wirklich wäre." „Jesus hat dort das Gefühl, daß er sein muß in dem, was seines Vaters ist. Es ist ein dunkles Gefühl eines specifischen Bandes zwischen ihm und dem Vater, und es ist ein dunkler Drang, das Band festzumachen." „Je näher gegen das Ende, je mehr lebt er sich hinein in die Bilder seiner himmlischen und irdischen Verherrlichung. Und so kommt er endlich zum höchsten Abschluß dieser Selbsterkenntniß in der Auferstehung. Das Bewußtsein der geistigen Herrschaft über die Welt gestaltet sich jetzt zur Sicherheit gottähnlicher Herrschaft über Himmel und Erde, „mir ist übergeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden." (28, 18.) (S. 51.) Aber auch schon vor seiner Auferstehung bezeichnet es Keim als „die höchste geistige Erhebung des Lebens Jesu, wenn er sich in der Mitte seines Laufs den Sohn Gottes nannte, den der Vater kennt, der den Vater kennt und der mit

Banden gegenseitig bedürftiger, grenzenloser, ewiger Liebe mit dem Vaterleben verkettet ist. (Mt. 11, 25 ff.) Aber seine höchste Erhebung ist zugleich die höchste Erhebung der Religion überhaupt. Und sie ist keineswegs, wie Renan spielt, der ewige Besitz aller großen religiösen Charaktere der Weltgeschichte. Das höchste Wesen, welches wir über der Welt suchen, der Gott Mosis, der Gott der Majestät, vor dessen Allmacht die Welt, die er als heiliger Wille trägt, Erbarmung rufend im Staube liegt, ein Vater der Menschen, der Mensch ein Kind Gottes, das ist die Religion, in welcher nach jahrtausendjährigem Tasten, nach den hohen und doch unfruchtbaren Ahnungen der Hellenen, nach den höchsten Ahnungen der Propheten, nach aller Weltphilosophie, welche vom Nichtphilosophen für ewige Zeiten die höchste Erkenntniß geschenkt bekam, Himmel und Erde sich gefunden, die Menschheit ihre Würde, ihren Frieden, ihre Hoffnung gewonnen hat. Jesus hat sich im höchsten Sinn den Sohn Gottes genannt, aber neidlos ließ er Alle Antheil nehmen an einer Errungenschaft, welche er im Namen der Menschheit gemacht; unser Vater, euer Vater, dein Vater, Kinder des himmlischen Vaters, Vatertreue, Kindesglauben, das sind die Namen, welche im vollen frischen Ton des ersten Findens, im scharfen Contrast hier gegen den gedrückten Knechtsgeist und gegen den düstern Vergeltungsgeist des Alten Bundes, hier gegen die Gottesgerichte des Täufers, durch alle Reden Jesu sprudeln, singen, spielen und die Menschheit zum Vertrauen dessen locken, den sie bisher bei aller Ahnung immer wieder als Herrn gefürchtet hatte.“ (S. 85 f.) —

„Auch die Gedanken Jesu von der Natur seines Reiches zeigen endlich eine gewisse Zeitentwickelung. Vor Allem ist der Zeitpunkt des Eintritts des Reichs in verschiedenen Zeiten verschieden bezeichnet.“ (S. 51.) Am Anfange seiner öffentlichen Wirksamkeit tritt Jesus „nur johannesartig auf, mit dem Ruf der Zukunft: das Reich der Himmel ist nahe gekommen“. Erst später unter den wachsenden Erfolgen „kam von selbst der Zeitpunkt, wo er zugleich mit der offenen Nennung des Messiasnamens das kommende Reich in ein gekommenes übersetzen durfte“. „Auf diesem Punkt muß ich bei aller Näherung immer noch die Meinung Weizsäcker's beanstanden, als ob Jesus das Reich Gottes zuerst als zukünftiges, dann unter seinen Erfolgen als gegenwärtiges, zuletzt aber wieder im Sturm der Conflicte als zukünftiges bezeichnet hatte. Mitten in der Gegenwart des Reichs hat Jesus immer noch ein zukünftiges geglaubt und auch in seiner Katastrophe mitten im Glauben an das zukünftige das gegenwärtige nicht verloren.“ (S. 53.) — Für noch viel wichtiger als die Gedanken von der Natur seines Reiches hält Keim den „Begriff Jesu vom Wesen seines Reiches“. Er giebt zu, „daß Jesus niemals politische Tendenzen gehabt und niemals ein Renan'scher Revolutionär gewesen ist“; er habe vielmehr „ganz überwiegend die idealen Momente der Messiasidee, Gerechtigkeit, Frieden, dienende Liebe, geistiger Bund zwischen Himmel und Erde, aufgenommen“. Aber in Betreff der Wiederkunft, von deren Erwartung das N. T. voll ist, nimmt er eine ungerechtfertigte Abhängigkeit Jesu von Zeitideen an, wenn er sich auch gegen die Auffassung von Strauß, Renan und Schenkel erklärt. „Wenn neben Renan Strauß den Glauben Jesu an seine Wiederkunft wahrscheinlich findet und daraus das Recht entnimmt, ihn einen Schwärmer zu heißen, wenn Schenkel ... die Meinung ausspricht, Jesus sei mißverstanden worden, es sei ganz natürlich, daß er sich

der im theokratischen Vorstellungskreis üblichen Bildersprache bedient, und wieder natürlich, daß er von seinen Jüngern mißverstanden worden, so wissen wir Keinem von Beiden zuzustimmen. Wir glauben nicht leicht an eine mißverständliche Anbequemung Jesu an herrschende Vorstellungskreise, und wir nennen noch viel weniger den einen Schwärmer, der sein Messiasthum, dessen Besitz ihm göttlich sicher war, in den Anschauungsformen dachte, zu welchen das A. T. ihn zwang. Eben hier wie nirgends erkennen wir allerdings eine Abhängigkeit von den Ideen, welche die Zeit bewegten; nur daß wir glücklicher Weise leugnen dürfen, hierin den Mittelpunkt der Gedanken Jesu zu treffen; das sittliche Reich war die welthistorische Centralidee, das Messiasreich ist der ablösbare Ausläufer." (S. 55 f.) — „Am unleugbarsten zeigt sich nun aber eine wirkliche Entwickelung der Reichsidee hinsichtlich der Reichsbürgerschaft. Zunächst trat Jesus mit dem Gedanken auf, sein Reich Jedermann in Israel zu bringen." (S. 60.) Daher die Stellung Jesu zum Gesetz des A. T., „seine Bestätigung wie seine Reform des mosaischen Gesetzes". (S. 88.) „Jesus hatte nicht die Absicht, mit dem Gesetze zu brechen; das vierte Evangelium zeichnet ihn unrichtig, bis zum Widerspruch gegen seine eigensten Worte, indem es ihn zum Auflöser des Gesetzes macht. Er war ein ächter Israelit, indem er sich mit seinem Volke ganz und gar unter die Autorität von Gesetz und Propheten stellte. (Wie? obgleich er sich schon in der Bergpredigt, «dem Aechtesten des Aechten», mit den wiederholten Worten «Ich aber sage euch» u. s. w., im vollen Bewußtsein seiner Autorität, dem Gesetzgeber des A. Bundes gegenüber stellt?) Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen oder die Propheten, sondern zu erfüllen, sie zur That und Wahrheit zu machen. (Matth. 5, 17.)" (S. 89.) — Die Heiden hat er „absolut und unter den stärksten Namen ausgeschlossen". „In der That ist Jesus der ächte Sohn seines Volks." „Einzelne Prophetenstimmen und den tiefsten Zug seines eigenen Herzens übersah er noch." (S. 61.) Eine Wandlung dieser Entwickelung „kam einestheils aus dem Unglauben des Judenthums"; dieser stimmte „seine Seele im Voraus für die Heiden empfänglicher". „Er sah das Heidenthum näher; das Heidenthum kam zu ihm." „Das Heidenthum zeigte sittlichen Gehalt; es glaubte an ihn. Er staunte, er gerieth aus der Fassung, da er den Hauptmann, da er die Kanaanäerin oder hier und dort einen Samariter mit dem Glauben sah, der Israel beschämte." Er gab sich „seit der Mitte seines Laufs ohne Schwanken dem Heidenthum, welches vom A. T. selbst ihm jetzt zugewiesen wurde; er sprach noch vor seinem Leiden von der Verstoßung der Juden, von der Berufung der Heiden, von einem Gerichte über christianisirte Völker, von einer Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt, und so gab er endlich scheidend den Taufbefehl für alle Völker: als ächter Israelit doch mit letzten Hoffnungsblicken auch für Israel." (S. 62 f.) So hat „der Vollender des Judenthums" „das Judenthum in der Weltgeschichte geschlagen und die Religion des reinen Geistes und der Humanität heraufgeführt, deren wir uns freuen und welche zu stark in der edelsten Basis menschlichen Geistes gründet, als daß sie von einer höhern Bildung weggespottet oder überflügelt werden könnte." (S. 92.) —

Hier erkennen wir recht deutlich, wie Keim von seiner Voraussetzung der menschlichen Entwickelung Jesu zu unhaltbaren, sich selbst widersprechenden Resultaten kommt; indem er in diesem Proceß der Entwickelung nicht blos

eine Wandlung, ein Schwanken, ein innerliches Ringen Jesu annimmt, sondern ihn sogar aus der Fassung gerathen läßt, obgleich er einräumen muß, daß Jesus nicht nur einzelne Prophetenstimmen, sondern auch den tiefsten Zug seines eigenen Herzens noch übersah. Wie läßt sich dieser tiefste Zug seines eigenen Herzens mit jenem innerlichen Ringen und aus der Fassung Gerathen psychologisch vereinigen? — Einfacher und biblischer erscheint es uns, in diesem Punkte nicht ein Schwanken Jesu, auch nicht, wie Schenkel thut, eine Pädagogik des Herrn anzunehmen, sondern eine demüthige Unterordnung im Gehorsam gegen den göttlichen Heilsrathschluß, der das Heil der Welt nicht blos durch das Volk Israel vorbereiten, sondern auch in diesem Volke zuerst thatsächlich und geschichtlich in der Person Jesu Christi erscheinen und darum auch zuerst diesem Volke das Heil nahe bringen wollte, ohne daß damit der weitere Gesichtspunkt ausgeschlossen wird, daß das Heil von dem Volke Israel ausgehend, wie schon die Propheten des A. T. klar und deutlich verkündigt hatten, auch der ganzen Heidenwelt zu Gute kommen soll. So erkennt selbst das vielfach angefochtene vierte Evangelium in dem Worte des Herrn zur Samariterin „das Heil kommt von den Juden" (4, 22) diesen Vorzug Israel's vor der Heidenwelt bereitwillig an. Erst die Verwerfung des Messias durch den hartnäckigen Unglauben seines Volkes ist für den Herrn der Grund für die Verstoßung der Juden und für die Berufung der Heiden. —

Die menschliche Entwickelung Jesu schließt Keim mit folgenden Worten (S. 63 f.): „So liegt, was die Jahrhunderte als göttliches Leben anschauten, dennoch auch als menschliche Entwickelung vor den Augen geschichtlicher Wissenschaft. Hoch über den Andern und über der Welt läuft dieses Leben doch bescheiden in den Geleisen des Menschlichen, durch die Antinomien menschlichen Willens, durch die Dunkel und Dämmerungen und durch die Zeitschranken einer suchenden Erkenntniß. Aber die ringende Sittlichkeit und Religion ist noch lange keine Kränklichkeit, und das Nochnichtwissen und das Nichtwissen, das er selbst gestanden, es ist ... weder Sünde noch aus der Sünde. Indem wir den Herrn als einen Gleichen gewinnen, gewinnen wir ihn erst als einen Fürsten. So ist er der Gegenstand des Glaubens der Menschheit, weil er in der Schlacht gestanden und seinen Geburtsadel tapfer erstritten hat, so wird er der Gegenstand ihrer Liebe, weil sie sich menschlich geliebt weiß und weil sie ihre Ideale aus der Geisterschwebe über der Wirklichkeit erlöst sieht; so wird er Gegenstand ihrer Hoffnung, weil er als Mensch die Menschheit, ein stellvertretender Dulder, ein versöhnender Hohepriester vor Gott, auf dem ungetheilten warmen Herzen trug. —

Der zweite Theil unserer Schrift, „die geschichtliche Würde Jesu", enthält zwei Vorträge über „die geschichtliche Wirksamkeit Jesu" „als den Schlußstein der Geschichte Israel's" und „das geschichtliche Wesen Jesu" „als ein Räthsel der Weltgeschichte", welche Keim im Januar 1864 zu Zürich im Großrathssaal gehalten hat. Der Verfasser geht aus von der Frage, ob es überhaupt möglich sei, ein Geschichtsbild Jesu aufzustellen, da seit der Zeit der französischen Aufklärer die Meinung vorhanden gewesen ist, „daß die Person Jesu nie existirt habe". „Heute sind wir noch weiter gekommen: Renan's zärtliche und doch mit Frivolität gepaarte Schwärmerei für den jungen Galiläer ... klingt in tausend empfindsamen Seelen nach. Freilich hat dieses

Buch, so vielfach ein geschichtsloser Roman, seine Bedeutung für die romanische und katholische Welt abgerechnet, im Ganzen nur in beschränktem Maße den Anspruch, zur Lösung dieser Aufgaben mitzuwirken." (S. 68 f.) „Viel länger her, mit unverdrossenem Fleiß, mit keuschem Ernste, mit durchdringendem Scharfsinn steht hier die deutsche Wissenschaft in Arbeit", da schon vor 100 Jahren zuerst in Zürich Johann Jacob Heß seine weitverbreitete Lebensgeschichte Jesu herausgegeben hat. Selbst Kritiker aber, wie Reimarus und Strauß, haben die Existenz der Person Jesu nie in Frage gestellt; „sie haben immer wenigstens einen historischen Kern des Lebens Jesu festgehalten, und die neueren Untersuchungen haben trotz der Unleugbarkeit einer Reihe sagenhafter Erzählungen den historischen Kern immer reinlicher herausgeschält und seine Dimensionen immer größer gefunden." (S. 69.) —

Trotz der biblischen Quellen und trotz der historischen Kritik „ist nun aber das Leben Jesu" „immer noch der verschiedensten Deutung fähig". Vorzüglich unterscheidet Keim „zwei Auffassungen, die Eine des Glaubens, die dafür glüht, in Jesus das unerklärliche Wunder der Weltgeschichte zu sehen, die Andere der Wissenschaft, welche es als heilige Ehrensache nimmt, ihn aus dem Zusammenhang der Weltgeschichte zu begreifen". (S. 70.) Unter diesen beiden Auffassungen hat Keim für sich die der Wissenschaft und Geschichte gewählt; doch spricht er die Hoffnung aus, daß vielleicht gerade die Geschichte hier „ein heiliges Versöhnungsamt" hat. Dabei glaubt er aber zugleich von der Grundvoraussetzung „nicht nur der Wissenschaft, sondern des einfachen, verständigen, naturwahren Denkens" ausgehen zu müssen: „der Hohe und der Niedere, der sich als Mensch in die Menschheit einreiht, unterliegt als Mensch und als Glied menschlicher Reihe den Gesetzen menschlicher Natur, menschlicher Entwickelungen, menschlicher Abhängigkeiten, menschlicher Entwickelungskräfte". (S. 71.) — Einzelne Punkte, welche Keim im Laufe dieser Rede entwickelt, haben wir schon früher erwähnt, hier wollen wir noch die beiden Fragen hervorheben, welche den Schluß der Rede bilden, über „die That des Opfertodes" Jesu und die Frage nach der Perfectibilität des Christenthums. —

In Betreff der That des Opfertodes Jesu muß man „die falsche Meinung lassen, als wäre Jesus von Anfang nur zu diesem Zwecke in die Welt gekommen, so gut wie die Andere, als hätte nicht er selbst, sondern erst Paulus, vielleicht gar erst die katholische Meß-Kirche an einen Opfertod gedacht". (S. 92 f.) Erst als Jesus „seine Predigt aus dem freieren Galiläa, in welches er sich eingeschlossen, in die heilige Stadt, in die Stadt der finstern Hierarchie" trug, „wußte er, daß er sterben mußte. Er brach seinem Geschick den Stachel ab, indem er sterben wollte." (S. 93.) Eigenthümlich faßt Keim die Bedeutung des Opfertodes Jesu auf. Die anselmische Satisfactionstheorie befriedigt ihn nicht, da sie „zwischen Schuld und Leistung" „arithmetisch, juridisch, mechanisch abzurechnen" sucht. Daher behauptet er (S. 93): „An ein Versöhnungsopfer für die Sünde der Welt im strengsten Sinn konnte er nicht denken, denn seinen Gläubigen hatte er den Frieden schon verkündigt; aber an ein genugthuendes Opfer zur Befreiung aus künftigen Gerichten und noch viel mehr an ein höheres, übermosaisches Bundesopfer, welches fast noch mehr den Menschen als Gott bestimmt den Frieden, die Freundschaft mit Gott, den Kindschafts=

stand den Seinigen als Zuschauern seines Kreuzes, als Freudegästen seines Nachtmahls tröstlich versiegeln sollte.“ „Die Menschheit wird in seinem Tod auch in dieser Gestalt ein ewiges Denkmal der grenzenlosen und interesselosen Liebe dankbar verehren, mit welcher er wie Keiner sein Geschlecht liebte und seine goldenen Worte von der Liebe bis zur Feindesliebe durch die That einlöste.“ (S. 95.) Doch giebt auch Keim eine stellvertretende Bedeutung des Todes Jesu in gewissem Sinne zu. „Es ist das Bedürfniß der Menschheit, so alt, wie nur sie selber ist, in ihren Heroen Stellvertreter der eigenen Leistung zu sehen, an der Höhe des Lebens ihrer berufensten Geister das bittere Gefühl der eigenen Endlichkeit und Blöße zu überwinden, und in ihren Leidensnächten ihr böses Gewissen vor der ewigen Gerechtigkeit Gottes zuzudecken. Indem der Unschuldigste und Vollendetste in der Nacht der Qualen endigte, wußte die Menschheit, deren Gefühle er selbst am klarsten verstand ..., daß sie an das freundliche Antlitz Gottes, an die Würde und an die Rechte der Kinder Gottes ohne Mißtrauen denken durfte, nachdem der Tod des Reinen die letzten Schatten zwischen Himmel und Erde siegreich zerrissen hatte.“ (S. 95 f.) —

Die andere Frage nach der Perfectibilität oder Vervollkommnungsfähigkeit des Christenthums beantwortet Keim dahin, daß er dieselbe nicht blos von der unvollkommenen geschichtlichen Erscheinung und Entwickelung des Christenthums in der Kirche versteht, sondern sie auch in gewissen Beziehungen auf die Person Jesu Christi selbst und seine Lehre überträgt. Wenn er auch hier „gänzlich anders als Strauß“ denkt, der den historischen Christus völlig in den idealen Christus unserer Vernunft auflöst, und ihm gegenüber behauptet: „Der historische Christus war ein idealer“, so ist er doch weit entfernt, diesem Ideal in Christus sein volles Recht widerfahren zu lassen, ja, er neigt in mehreren Punkten, wie wir sehen werden, entschieden auf die Seite der modernen negativen Auffassung, welche sich an die Person und die Gedanken Jesu als Autorität nicht mehr gebunden wissen will. So ist auch Keim geneigt, „in einem gewissen Sinn“ „diese Perfectibilität zuzugestehen. Einmal jüdische Elemente, welche Jesus selbst überwunden und dennoch zurückgelassen hat, können der Idee des Christenthums nicht wesentlich sein. Die Schale des jüdischen Gesetzes halten wir nicht fest, da er sie in Wahrheit selbst zerschlagen. Dem sittlichen Lohndienst haben wir nach seinem eigenen Wort zu entsagen, auch wenn er selbst von Lohn geredet“. (S. 97.) „Die Bilderreden vom Wesen Gottes deuten wir durch seine eigene Erklärung, daß Gott der Geist, der Vollkommene, der Gute ist. Zu den vergänglichen Elementen gehört besonders die Erwartung einer baldigen Wiederkunft, eines irdischen Gerichtes, einer irdischen Auferstehung.“ „Es ist begreiflich, daß die Apostel ein Menschenalter lang auf die Wiederkunft Christi warten konnten; aber es ist unmöglich, daß nach 1800 Jahren die Lebenden und alle Todten in den Gräbern auf eine Rückkehr warten.“ — Doch geht Keim nicht so weit, wie etwa Strauß neuerdings, zu behaupten, daß unsere moderne Weltanschauung mit dem Jesus des N. Testamentes Nichts mehr gemein haben könne. „Mögen wir das Reich Gottes auch keineswegs mehr von einer baldigen Wiederkunft Jesu abhängig machen, so wissen wir doch, daß auf Erden wie im Himmel Niemand Herrscher der Geister ist und sein wird, als von Gottes

Gnaden er allein, und daß wir gezwungen sind, christlich zu glauben an eine Zukunft, wo das Reich Gottes durch organisches Wachsen . . . ebenmäßiger, harmonischer als heute und die Widerstände und Trennungen der Welten hebend, Himmel und Erde füllt und Himmel und Erde in die unergründlichen Tiefen Gottes hinein vollendet." (S. 98.) „Ja gehobeneren Herzens" betont er: „aus dem Senfkorn des Wortes Jesu hat sich eine Welt fruchtbarer Gedanken gestaltet, werden sich immer wieder Welten von Gedanken gestalten, ohne daß Einer sagen wird: nun ist er ausgebraucht, nun ist er überlebt und überschritten. Jede andere Religion hatte ihre Grenze, und die Geister schritten über ihre Trümmer; aber die Principien der Religion Jesu sind elastisch, um jede Form erweiterter Sittlichkeit zu tragen." „Will man sagen, die ganze Weltanschauung liegt hinter uns, welche Gott und Welt und Gott und Mensch trennt, welche den Vater über die Welt setzt, während Alles in Allem schließlich nur der Mensch ist, der in den Spuren Jesu selber furchtlos fortschreitend seine eigene Unendlichkeit ergreift, so ist das eine Auffassung, welche an der Stimme ächtester Religion und am richtigen Begriffe dessen, was Gott und Mensch ist, d. h. an der Weltanschauung Jesu selbst immer wieder scheitern muß. Oder sage endlich Einer: die Weltanschauung behalten wir, aber an die Person Christi wissen wir uns nicht mehr zu binden; man braucht, wie Fichte sagt, nicht ewig den Weg zu wiederholen, nachdem das Ziel gefunden, so sind wir dabei: die Ideen Jesu sind Fleisch und Blut der Menschheit geworden. Aber im Voraus nennet ihr euch nach Sokrates, warum wollet ihr uns wehren, uns nach Christus zu nennen? Ja, wir werden nicht aufhören, uns nach ihm zu nennen; denn nur im Ideal, im geschichtlichen Ideal liegt die Triebkraft unseres Glaubens, nur im Ideal liegt die Bürgschaft unseres Glaubens; und gegenüber dem schlammigen Zeitstrom giebt es nur ein Zeichen, in welchem man siegen kann: Jesus Christus, der ideale Sohn Gottes und das Reich des Geistes, des Zwingherrn der Materie und Derer, die von unten sind." (S. 98 f.) —

Wir kommen zur driten Rede über „das geschichtliche Wesen Jesu". Hier geht Keim näher ein auf „Jesu Selbstzeugniß", das er mit Recht für sehr wichtig hält, und zwar unterscheidet er hier ein Doppeltes, nämlich das Selbstbewußtsein Jesu über seine Stellung zu Gott und Menschen und sein sittliches Selbstbewußtsein. Auch hier glaubt sich Keim auf den Standpunkt der Synoptiker zu stellen, indem er die christliche Lehre von dem ewigen Sohn Gottes oder von der Präexistenz Christi als Logos, wie sie namentlich im Johannes-Evangelium bezeugt wird, entschieden verwirft. „Das Selbstbewußtsein Jesu reicht mit keiner Faser über sein zeitliches Dasein zurück. Das ist ein Fund kritischer Geschichte, welchen keine Einbildung mehr umstößt. (?) Es ist richtig, das vierte Evangelium leiht Jesu die weiteste und hellste Rückerinnerung eines überirdischen Lebens: ehe Abraham war, war er, die Erde verlassend kehrt er zurück zu der Herrlichkeit, welche er im Schoß des Vaters hatte, ehe der Welt Grund gelegt war. Aber die nüchterne Forschung hat keinen Zweifel mehr: das sind Sprüche jüngeren Stammbaums, aus der Schule alexandrinischer Weisheit, welche greifbar genug unter dem Portal des Evangeliums sitzt." (S. 102.) „In der Dreiheit der älteren Evangelien" „keine Spur dieser Aussagen; ist's nicht ein

Zeichen grenzenloser theologischer Verhärtung (!), einer Ungeschichtlichkeit, welche auf jedem andern Gebiet der Wissenschaft längst gerichtet wäre, gegenüber dem einstimmigen ungeschminkt ehrlichen Alterthum die Aussagen des christlichen Philosophen aus dem Eingang des 2. Jahrhunderts festzutrotzen?" (S. 103.) —

Dabei will aber auch Keim in Jesu durchaus nicht den bloßen Menschen sehen; vielmehr giebt er bereitwillig zu, daß Jesu Selbstbewußtsein ein höheres ist und sein Selbstzeugniß auf einen göttlichen Ursprung zurückführt. Jesus nannte sich „nicht blos einen Menschen. Innerhalb eines zeitlichen Lebens und Bewußtseins macht er den Anspruch, den ewigen Gott in der ganzen Brennkraft seiner göttlichen Liebe bei sich selbst festzuhalten und in diesem Hochschritt göttlichen Verkehrs die Welt vor ihm, die Welt nach ihm unter sich zu haben. So sehr er auch Andere Kinder Gottes nannte, so bestimmt schied er sich von den Menschen, indem er sich ... den Menschensohn nannte"; „und noch einmal höher hieß er sich den Gottessohn, der über Alle hinweg in einzigem Austausch der Liebe mit dem Vater steht, er nannte sich größer als das Heiligthum, größer als Salomo, die Sehnsucht der Könige und Propheten, den Herrn David's, des Messiasvaters, den Repräsentanten Gottes jetzt, den Thronerben, Weltrichter, den Engelherrn einst in der messianischen Herrlichkeit". (S. 104 f.) „In der Neuheit, Völligkeit, Einzigkeit dieses Gottesbewußtseins ist die Person Jesu allerdings eine isolirte Thatsache in der Weltgeschichte." (S. 107.) —

Das sittliche Selbstbewußtsein Jesu findet Keim besonders ausgedrückt in seiner Sündlosigkeit, in der „ungebrochenen Harmonie seines Thuns mit der sittlichen Idee." Hier bewegt sich die Rede Keim's in einer eigenthümlichen schwankenden Dialektik, die ihn zu keinem festen Resultate kommen läßt. Zuerst untersucht er, ob Jesu „eigenen Ansprüche und Aussprüche jene uralte Auffassung (seiner Sündlosigkeit) begünstigen. Unmittelbar schlagende Sprüche giebt es nicht. Selbst der Spruch des 4. Evangeliums (8, 46): wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? spricht nicht zwingend von einer absoluten Sündlosigkeit, sondern nur von der Tadellosigkeit seines öffentlichen Lebens." (S. 107.) „Sogar hat Jesus sich ausdrücklich den Titel des guten Lehrers verbeten: Niemand ist gut, als der alleinige Gott; er hat von seinen Versuchungen, er hat von der Willigkeit des Geistes, von der Schwachheit des Fleisches geredet." Wer aber „sich in das Ganze der Reden und Thaten Jesu versenkt, der kommt unfehlbar mit dem Eindruck heraus: hier ist ein Bewußtsein, welches den Stachel der Sünde nicht fühlt." „Er betet nie um Vergebung, auch nicht in Gethsemane und nicht auf Golgatha, er genießt das ungebrochene, ewig helle Sonnenlicht der Kindschaft, er vergiebt im Namen Gottes den Sündern, stirbt für die Sünder und schickt sich noch einmal an, im Namen des heiligen Gottes zum Weltgericht zu sitzen. Wir können nicht sagen, daß sein Leben ihn widerlegt hätte." (S. 108 f.) „Gefallen ist er nirgends, und alle seine Thaten selbstloser Liebe sind groß genug, heute noch die Welt zu beschämen; das aufmerksame tückische Komplot seiner Feinde konnte ihn ... nirgends einer unlautern Menschlichkeit überführen; und hat er selbst als der Mann des Kampfes den Namen des Guten sich verbeten, gerade als den Kämpfenden, der niemals fiel, adelt ihn unser Gedächtniß als den Guten." (S. 109.) — Aber doch kann sich Keim, wenn

er auch eine Thatsünde im Leben Jesu nicht annehmen will, nicht entschließen, ihn von der Sünde überhaupt völlig auszuschließen; wenigstens einen „Zunder der Sünde", eine „Dialektik zwischen Gut und Bös" glaubt er auch in Jesu behaupten zu müssen. „Diese tieflaufende Kenntniß der Sünde, welche Jesus allenthalben zeigt, konnte allerdings nicht gewonnen werden durch blos äußere Anschauung des Bösen und einfache Reflexion darüber ohne Zutritt innerer Anschauung; aber zu ihrer Erklärung braucht es doch nicht der Annahme eines bis in thatsächliche Sünden verlaufenden Processes, sondern lediglich nur der Anerkennung einer allerdings ernstlichen und persönlichen, aber doch immer zum Guten sich vollendenden Dialektik zwischen Gut und Bös." Wir brauchen „in Jesu nur die allgemein menschliche Entscheidungsfreiheit, dazu freilich noch den erregten Entscheidungstrieb, den innern Reiz zu Gut und Bös und insofern allerdings den auch von Andern angenommenen „Zunder der Sünde", aber keineswegs, auch in der Jugend nicht, eine actuelle Sünde vorauszusetzen, weil diese dem Bewußtsein widerspricht, welches später in der Reife des Lebens Jesu keine Anklagen sich stellen und keine herausfordern durfte." (S. 112 f.) Und aus einer Note, die Keim hinzufügt, erkennen wir, wie die Annahme einer natürlich-menschlichen Geburt Jesu ihn auch nothwendig zur Behauptung dieses „Zunders der Sünde" oder der allgemein-menschlichen Erbsünde in Jesu — denn ein Unterschied zwischen Beiden wird sich schwerlich statuiren lassen — geführt wird. Hier heißt es nämlich (S. 113): „wenn Jesus als neuer Adam im Stand ursprünglicher Vollkommenheit zur Welt gekommen, so ist nicht nur die menschliche Genesis Jesu geleugnet, es ist auch sein Proceß von der «Unschuld» zum Kampf des Guten und Bösen und zu dieser enormen Kenntniß des Bösen unbegreiflich." Noch unbegreiflicher ist dann aber, wie trotz dieses Zunders der Sünde Keim Jesu „diese einzige Stellung" (nämlich „ein Erlöser der Sünder" zu sein) zugestehen und behaupten kann: „Mit dieser ganzen Annahme eines sündlosen Menschenlebens ist das Außerordentliche des Lebens Jesu auch in diesem Punkte zugestanden." (S. 113.) —

Die zweite Hälfte der letzten Rede thut noch einen „Blick in jene Thatsachen seines Lebens, an welchen seine Jüngerschaft ... seines höheren Seins am meisten sich zu vergewissern glaubte, in seine Geburt, in seine Wunder, in seine Auferstehung und Himmelfahrt". Den Werth dieser Grundthatsachen schlägt aber Keim nach unserer Ueberzeugung viel zu gering an, wenn er geradezu behauptet, das heutige Urtheil „würde Christum nicht verlieren, selbst wenn es gelten würde, allen jenen Thatsachen zu entsagen". (S. 116.) Seine Ansicht sucht er durch die Autorität Schleiermacher's zu stützen, der schon in seiner Dogmatik „den Wunderthatsachen den unbedingten Werth für den Glauben an Christum abgesprochen" hat und in seinem Leben Jesu „vor dem Satz nicht zurückgeschreckt" ist: „wenn mit der Zeit eine Auskunft über die Entstehung dieser Erzählungen sich fände, daß das Wunderbare verschwände, so wäre das keine Störung, sondern ein Gewinn für die rein menschliche Auffassung Christi." (S. 117.) Neuerdings scheint aber Keim seine Ansicht über den Werth dieser Grundthatsachen des Lebens Jesu erheblich geändert zu haben, wie wir am Schlusse dieser Beilage in der Kürze nachweisen werden. —

Die Erzählungen der Evangelisten Matthäus und Lucas „von der wun-

derbaren Geburt Jesu“ sind nach Keim „sinnige und doch ... sachlich unzureichende Bilder der viel größeren geistigen Wahrheit, daß das Leben Jesu nicht aus dem engen Kreis, welchem er entstammte, sondern nur aus der höchsten Kraftanstrengung des in Gott ruhenden Geistes der Menschheit zu erklären ist“. Auch hält er es für „ein offenes Geheimniß“ der Schriftforschung, „daß diese Erzählungen nicht zum ältesten Glauben und Wissen der christlichen Gemeinschaft gehören“. „Jesus ist wesentlich menschlich geboren, es gehört zu der Unterthansgestalt seiner irdischen Laufbahn, daß er so geboren wurde, und so stammt er näher nach dem Fleische durch Joseph „aus dem Samen David's“. (S. 118.) —

Den Wundern Jesu gegenüber zeigt Keim gleichfalls ein gewisses Schwanken in seiner Ansicht. Zwar kann man „nicht ohne Weiteres den Glauben von diesen Erzählungen zurückziehen“. „Heilungsthaten aller Art ... sind von Jesu vollbracht worden“, durch „eine geistige Therapie“ „ohne ein erst von späteren Evangelien erwähntes Medikastriren“. „Thatsächlich hat Jesus vorzugsweise solche Körperleiden geheilt, welche auf Verstimmungen des Seelenorgans ruhten. Die Besessenen, welche er ... vorzugsweise heilte, waren Gemüthskranke, Irrsinnige, Tobsüchtige, für welche auch die heutige Kunst über psychische Mittel überlegt.“ „So ist hier Alles auch ohne die ... Annahme magnetischer Kräfte natürlich erklärt, indem es geistig erklärt wird; ein Wunder ist hier nur, soweit die Person Jesu selbst ein Wunder ist.“ Daß die Naturgesetze hier nicht maßgebend sein können, dafür spricht „die Analogie, daß es einen Durchbrecher der Naturcausalität giebt, den Geist, und daß die Natur, für diesen Höheren angelegt, zugleich für die «Durchbrüche» angelegt erscheint“. (S. 125. Anm.) — Andererseits behauptet aber Keim: „Auch Andere verrichteten Heilungsthaten, die Essäer, die Pharisäer“; der Kaiser Vespasian soll „über sich selber staunend nach classischen Berichten in Alexandrien einen Blinden und einen Lahmen geheilt haben“. Der Unterschied zwischen ihnen und Jesus war: Jesus „that's im Großen, sie im Kleinen, sie thaten's mit Kräften der Pflanzen, Wurzeln und Steine und mit Beschwörungsformeln, er that's in der Regel mit einer Berührung, einem Blick, einem Wort, sie thaten's an passiven Individuen, er that's an Glaubenden, mochten dies die Leidenden unmittelbar selber sein oder ihre fürbittenden Freunde und Verwandten“. (S. 120 f.) Allerdings, wie uns scheint, ein so erheblicher durchgreifender Unterschied, daß dadurch jene von Keim hervorgehobene scheinbare Aehnlichkeit völlig aufgehoben wird. — Bei den Wundererzählungen, die Keim sich nicht entschließen kann zu glauben, müssen die evangelischen Berichte die Schuld tragen; und hier ist der Punkt, wo sich Keim am nächsten mit der mythischen Auffassung von Strauß berührt. So behauptet er: „Orientalische Auffassung mit ihrer ganzen brennenden Phantasie und mit ihrer ungeläuterten Mischung des Natürlichen und Uebernatürlichen (vgl. Luc. 5, 26) ist noch keine Urkunde für die Thatsächlichkeit der Form der Erzählung; noch dazu aber findet man leicht, nicht allein wie im Laufe eines, zweier Menschenalter im Volksmund Sagen sich bilden konnten, sondern wie hier und dort wirklich Sagen sich eingemischt, wie Wunder verdoppelt wurden (Speisung und Sturm), wie Worte und Gleichnisse in wundersüchtige Auffassungen“, „ja in Wundergeschichten sich verwandelten“ („Fischzug Petri“, „Verdorrung des Feigenbaums“), „wie von Evange-

lium zu Evangelium das ursprüngliche Wunder immer höher gesteigert und ein Bollwerk neuer großer Wunder aufgebaut wurde, das größte im vierten Evangelium, in der Auferweckung des Lazarus, über welche die anderen Evangelien alle zusammen nicht schweigen konnten und dennoch schweigen". (S. 119.) Die Auferweckungen sind „nicht hinlänglich bezeugt". „Die bezeugteste Auferweckung ist in Matth. 9, 18. Aber hier ist der Tod nicht constatirt." (?) „Es läßt sich die Möglichkeit nicht leugnen, daß diese Berichte theils aus der Analogie der andern Heilungen Jesu, theils aus dem A. T., theils aus dem Wort Matth. 11, 5 sich gebildet, wo die «Todten» wegen der Zusammenstellung mit den evangelisirten Armen, wegen der alttestamentlichen Stellen (Jes. 35. 61) im Sinn von Matth. 8, 22 als die geistlich Todten gemeint sein konnten." (S. 121, Anm. 2.) „Die äußeren Naturwunder", wie die Rettung aus dem Seesturm und das Speisungswunder, sollen auf Berichten beruhen, „welche theilweis zweifach, dreifach irrational erscheinen. Die Speisungsgeschichte hat Schleiermacher eine sittlich werthlose Ostentation genannt". (S. 123.) — Aehnlich verhält es sich mit den Wundern des Wissens nach Keim's Auffassung; auch für sie werden möglichst natürliche Erklärungen aufgestellt, um dadurch das eigentliche Wunder zu beseitigen. „Wir sehen wenige Beispiele, daß Jesus von der Gabe der Weissagung, welche Josephus übrigens für sein Volk und für sich selbst in Anspruch nimmt, Gebrauch gemacht. Wenn er Jerusalems Untergang ... verkündigte, so hat er ausgesprochen, was kurz nachher seit dem Jahre 50 Viele voraussahen und was er voraussagen mußte, so gewiß er an seine vom Volk verworfene Person das Heil des Volkes angebunden." (S. 125 f.) „Von seiner künftigen Auferstehung hat Jesus wohl nur" — nach Strauß (S. 235), dem Keim hierin zustimmt — „in uneigentlichem Sinne geredet, d. h. von seinem künftigen Sieg, wir sagen, von seiner messianischen Restitution. Nur haben wir verschiedene Gründe. Er hält es nicht für «möglich», ich kann wegen der historisch wahrscheinlichen Nichterwartung der Auferstehung durch die Jünger nicht an eine offene Verkündigung derselben glauben." (S. 126 Anm.) —

Wie wenig Gewicht aber Keim den Wundern Jesu überhaupt beilegt, geht schon aus der einen Aeußerung hervor (S. 119): „um so mehr ziemt es sich für den heutigen Christen ... den Glauben an den Gekreuzigten von seinem Wunder unabhängig zu machen." — Natürlich, daß daher auch die Wunder der Auferstehung und Himmelfahrt bei Keim zu kurz kommen. Ueber die Himmelfahrt Jesu geht der Verfasser mit der Bemerkung hinweg: „Beim Bericht von der sichtbaren Himmelfahrt brauchen wir nun freilich nicht stillzustehen; von einer solchen weiß Paulus und weiß die Mehrzahl der Evangelien Nichts; sie ist nur in den späteren Lucasschriften, ja in der sinnlichsten Gestalt nur in dem einen Buch der Apostelgeschichte. Und der Glaube an die ewige Verherrlichung Jesu hängt nicht an ihr." (S. 126 f.) Desto ausführlicher geht Keim auf die Auferstehung ein. „Um so mehr ballt sich das ganze Räthsel der Ausgänge Jesu in die Geschichte der Auferstehung zusammen, welche Anfang und Ende der ganzen apostolischen Predigt, die stolze Glaubensburg des Apostels Paulus, die Geburtsstätte einer christlichen Gemeinde, neuerdings das Schlachtfeld streitender theologischer Parteien ist." Besonders wird die neulich vielfach aufgestellte Annahme „einer subjectiven Selbsttäuschung" oder die sogenannte Visionshypothese ein-

gehend erörtert. Keim's Hauptgedanken hierüber sind folgende: „Wir vermögen es nicht zu fassen, wie aus überreizten Visionen die christliche Kirche mit der ganzen Helle ihres Geistes und mit dem ganzen Ernst sittlicher Aufgaben sich hätte bilden sollen." (S. 130.) Kamen „die Visionen, eilten sie in großen elektrischen Schlägen durch Reihen und Glieder, durch die Zwölfe, durch die Fünfhundert, liefen sie tagweise, wochenweise (wie die Berichte geben) fort, so wird die Psychologie weit eher auf eine stetige Fortpflanzung dieser Impulse, auf eine fortgehende Steigerung der gegenseitigen Ansteckung in dem großen vibrirenden Körper, auf ein befriedigtes visionäres Genußleben in diesem künstlich aufgefrischten Umgang mit dem Unentbehrlichen, als auf einen Nachlaß, Abbruch, Uebergang in gesunde Thatkraft rathen können." (S. 131.) „Mit der Analogie der ersten Paulus-Vision («in seiner Bekehrung bei Damascus», S. 129) wird jetzt gern gespielt: aber es ist handgreiflich, daß seine subjective Vision in keinerlei Beziehungen zu irgendwelchen Thatsachen der christlichen Gemeinde stund, daß seine subjective Ueberzeugung von der Ebenbürtigkeit seiner Christus-Erscheinung mit derjenigen der Apostel weder objectiv ohne Weiteres richtig war (?), noch insbesondere von der jerusalemischen jüdischen Kirche selbst anerkannt wurde, welche bis ins zweite Jahrhundert der paulinischen «Vision» mit allem Bewußtsein «das volle Jahr des sinnlich wirklichen Umgangs des Lehrers mit nüchtern wachenden Schülern» gegenüberhielt." (S. 132 f.) *) Demnach ist sich Keim „bewußt, dem Visions-Standpunkt hier eine Antithese gestellt zu haben, welche kritisch zu zersetzen ihm nicht so ganz leicht werden dürfte". (S. 133.) Daraus würden wir zunächst schließen, daß Keim eine thatsächliche leibliche Auferstehung Jesu glaubt. Dies wäre aber voreilig; Keim schließt sich im Wesentlichen an die Auffassung Schenkel's an, indem er sagt (S. 134): „Ich persönlich glaube nach dem ganzen Geist der Berichte an eine Erscheinung Jesu in verklärter neuorganisirter Leiblichkeit (gleichgültig, ob das Grab leer geworden oder nicht)." Aber auch diese Grundthatsache der Auferstehung hat in unserer Rede noch für Keim nur untergeordneten Werth. „Den christlichen Glauben kann man, wie Schleiermacher längst zeigte, nicht schlechthin an eine einzelne so widerspruchsvoll erzählte, geschichtlich so schwer und so vielfach deutbare Nachricht binden." „Die Würde Jesu baut sich nicht vorzugsweise aus seiner leiblichen Auferstehung auf, die Hoffnung einer Zukunft des Menschen, diese ewige Ahnung unseres Geschlechtes, ruht noch auf anderen Gründen, vorab auf dem tiefsinnigen Worte Christi selbst (Matth. 22, 32), und auch der apostolische Glaube, welcher sich auf die Auferstehung gründete, hätte nur in der Form, nicht in der Sache geirrt (?); denn mit Recht hat er in der Form des Auferstehungsglaubens an das ewige Sein, an die ewige Erhebung Jesu aus dem Tod zur Lebensherrlichkeit geglaubt und diesen Glauben auch uns Allen auferlegt." (S. 130.) —

Das „Schlußurtheil" Keim's über die Person Jesu Christi hebt, abweichend von dem Bisherigen, wo besonders die menschliche Entwickelung Jesu betont wurde, mehr seine Beziehung zu Gott und sein göttliches Wesen hervor, wenn es freilich auch hier noch zu keinem vollen Ausdruck und Anerkennen der christlichen Lehre in ihrer Fülle und Tiefe kommt. Doch nähert

---

*) Vgl. was hierüber im siebenten Vortrage S. 273 ff. gesagt ist.

sich hier schon Keim so bedeutend der biblisch-kirchlichen Auffassung, daß er durch sein Schlußurtheil, wie wir überzeugt sind, Manchen wieder mit sich aussöhnen wird, den er im Vorigen mehr oder weniger abgestoßen hat. Wir setzen es deshalb vollständig her (S. 137 ff.): „Was also ist Christus? Er ist der Gottes- und Menschensohn, nur anders als die alte Kirche in erhabenem, aber unvollziehbarem Hochflug der Ideen es verkündigte. Er ist der Menschensohn, in welchem der unendliche Gedanke Gottes, in der Welt sich zu setzen und abbildlich wieder zu finden, aus Fleisch und Blut sich ein creatürliches Ebenbild und Kinder Gottes zu ziehen, als eine Wirklichkeit ohne Fehl und Tadel, als eine neue gigantische Schöpfung, die einfach gut, eine mit einem Schlage fertige Größe, eine in ihrer Herrlichkeit unübersteigliche Höhe ist, sich realisirt hat. Dieses Höchste, was er war, ist er aber ferner nur dadurch geworden, daß der Gott, der in seiner natürlichen und sittlichen Weltordnung von Ewigkeit den Samen der Gotteskindschaft in sein irdisches Abbild, in die Menschheit niederlegte, als Hüter und Wache der Weltgeschichte sorgte, daß der Same zu seinen Früchten käme. Indem wir hier von Gott reden, haben wir einen Namen genannt, welchen die Geschichte, weil sie mit concreten Thatsachen rechnet, nicht bieten konnte (?).*) Aber indem sie, die erste Führerin zur Wahrheit, die letzten Fragen nicht löst, fordert sie den religiösen und wissenschaftlichen Glauben zur Mitarbeit heraus. Aus einer langen Reihe von inneren und äußeren Lagen ist das Leben Jesu oben erklärt worden, und es ist kein Grund, eine einzige dieser Voraussetzungen und Erklärungen zurückzuziehen. Aber es scheint die höhere Auffassung zu sein, wenn man diese wunderbare Verschlingung zweckvollster Ursachen und Wirkungen aus einem weltgeschichtlichen Gedanken Gottes, als wenn man sie aus der zufällig günstigen Kreuzung von hundert natürlichen und sittlichen Thatsachen erklärt. Der Zufall, an welchen man wenigstens auf einigen Punkten glauben müßte, der Zufall, und wenn man ihn, sich selber spottend, zum welthistorischen Zufall adelte, er würfelt ein königliches Menschenleben nicht zusammen, und der Gedanke ist hohl und ist unmöglich, daß der Weltlauf, wenn Jesus in seiner Jugend unterging oder wenn im Beginn seiner Arbeit der Sturm des Genezarethsees ihn meisterte, einen anderen Mann auf den Plan geführt hätte, der bis jetzt auch nicht annähernd gekommen ist. Und was denkt man auch von der Weltarbeit Gottes, wenn er nur im Sturm und Wetter der Naturgesetze, der Sittengesetze erscheint, während die geistige Einzelpersönlichkeit, die Blüthe alles Weltlebens, die verjüngte Wiederholung und die Umarmerin seiner Größe, vollends diese den Himmel streifende Persönlichkeit mehr dem Spiel der allgemeinen Ordnungen, als dem unmittelbaren Liebesgedanken Gottes ihr Dasein dankt? Zu Allem hin greifen wir gerade im Centrum des Lebens Jesu diese höhere Action, welche die irdische begleitet, in dem eigenthümlichen Bewußtsein Jesu, daß er im Wechselverkehr mit Gott und mit dem väterlichen Geiste

*) So nimmt Keim „den absoluten nothwendigen Regreß des Postulates zu dem absoluten Wesen“; hätte er aber, wie uns angemessener erscheint, von diesem Postulate seinen Ausgang genommen, so wäre auch, irren wir nicht, seine frühere Darstellung in manchen Punkten eine andere geworden.

stehe und daß er diesem Rapport die ganze Energie seines Sohnesgefühles danke. Wer diesen Wechselverkehr nur für ein Selbstgespäch Jesu mit den verborgenen Tiefen des eigenen menschlichen Geistes erklärt, der hat das Bewußtsein Jesu aus Selbsttäuschung erklärt. Wer diesen Wechselverkehr glaubt, den in seiner Weise selbst Sokrates glaubt, der hat sich im Voraus mit dem erhabenen Gedanken eines Doppelzugs in der Weltgeschichte, eines Liebeszugs von oben nach unten, von unten nach oben bereichert, welcher in der Person Jesu seinen Culminationspunkt findet, und mit diesem Gedanken geht ihm der doppelte Muth auf, durch das ganze Leben Jesu den im Naturleben wie im Geistesleben der Creatur mitwirkenden Gott zu suchen. Ohne diese Cooperation des lebendigen Gottes, der die Ursprünge der höchsten Träger der Geschichte weit über den Kreis der natürlichen Entstehung und Umgebung geistig befruchtet, der die Zeiten und die Stationen ihnen zuführt, der seinen Geist ihrem Geist erscheinen läßt, ist die Person des Menschen Jesus Christus schwer zu verstehen. Mit diesem Bekenntniß, welches die Rechtstitel der Gottheit wahrt, ohne die Ansprüche der Menschheit zu verdünnen, haben wir einige alte Formeln verloren, von der ewigen Wahrheit, vom ewigen Trost des Christenthums ist kein Körnchen verloren.“ —

Nach dieser ausführlichen Inhaltsangabe halten wir uns für berechtigt anzunehmen, daß Keim zwar einerseits nach seinem Standpunkte der Wissenschaft und Geschichte als Anhänger der Baur'schen Kritik, besonders durch die Bevorzugung der Synoptiker und Zurücksetzung des Johannes-Evangeliums, zu einer Auffassung des Lebens Jesu gekommen ist, welche in vielen Punkten sich mit den Resultaten der modernen destructiven Kritik berührt, vorzüglich in Betreff der Wunderfrage und der Werthschätzung des Thatsächlichen im Leben Jesu überhaupt, daher sich uns auch die Sympathie erklärt, die Keim vorzugsweise zu Gunsten Schenkel's kundgiebt. Andererseits haben wir aber in ihm auch einen gewissenhaften theologischen Forscher erkannt, der selbst noch nicht mit seiner theologischen Entwickelung abgeschlossen zu haben und fertig zu sein glaubt, den aber, wenn wir ihn recht verstanden haben, weniger dogmatische als kritische Bedenken in der Evangelienfrage noch zurückhalten, sich mit voller Entschiedenheit der positiv-gläubigen Seite der Theologie zuzuwenden. Daher urtheilt Woldemar Schmidt (Das Dogma vom Gottmenschen, S. 10) über Keim: „So wohlthuend der sittliche Ernst ist, der im Gegensatze zu den neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu über Keim's Darstellung sich ausbreitet, so sehr er im Leben Jesu etwas Außerordentliches findet (S. 113), Jesu geistiges und sittliches Wesen in der Welt als eine Einzigkeit erachtet (S. 133) und in der Neuheit, Völligkeit, Einzigkeit des Gottesbewußtseins die Person Jesu als eine isolirte Thatsache in der Weltgeschichte anerkennt (S. 107), so unverhohlen nimmt er — am meisten etwa mit Hase Hand in Hand gehend (Hase, Evangelisch-protestantische Dogmatik, 5. Aufl., Leipzig 1860, S. 219 fg.) — seinen Standort auf dem Boden der früheren, unmittelbar an Schleiermacher sich anlehnenden Entwickelung.“ — Aehnlich lautet auch das Urtheil Luthardt's (Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, S. 50): „Für unsern Zweck genügt es zu sehen, wie in der Vermählung der modernen Kritik mit der Schleiermacher'schen Christologie, wie sie Keim vollzieht, die kritische Bewegung bereits einen

Schritt rückwärts gethan hat. Es sind nicht dogmatische Motive, es ist auch nicht blos das Gemüthselement, das Keim allerdings nicht aufzugeben gewillt ist, wodurch diese Rückbewegung veranlaßt ist, sondern der größere Ernst historischer Gewissenhaftigkeit, der ihn vor jenen Uebrigen auszeichnet und der ihn nöthigt, die feststehenden Thatsachen der Geschichte anzuerkennen. Beugt er sich ihnen auch nicht, und zieht er auch noch nicht alle Folgerungen, die sich daraus ergeben — es ist doch der Weg damit bezeichnet, auf dem es zur Gewinnung der dogmatischen Erkenntniß zu kommen hat." — Daß sich aber auch hierin neuerdings eine Wendung zum Besseren, wie uns dünkt, bei Keim eingestellt, wollen wir zum Schluß dieser Untersuchung, nach dem Bericht der „Neuen Evangelischen Kirchenzeitung" (1865, Nr. 38, S. 593 ff.) über die Jahresversammlung der schweizerischen Predigergesellschaft, noch kurz andeuten. —

Am 15. August d. J. waren die schweizerischen Prediger, ungefähr 220 an der Zahl, in Frauenfeld, der Hauptstadt des Cantons Thurgau, versammelt. Zunächst erfolgte die Besprechung der brennenden Zeitfrage: „Welche religiöse Bedeutung kommt dem Thatsächlichen im Christenthum zu, insbesondere den von der Kirche an den hohen Festen gefeierten Grundthatsachen des Evangeliums?" Professor Dr. Keim in Zürich sprach als Referent 2—3 Stunden in einem durchaus freien und dabei immer spannenden Vortrage. Keim beschränkte seine Untersuchung auf das Leben Jesu, wobei er fast ausschließlich mit Strauß sich aus einander zu setzen suchte und Schenkel völlig ignorirte. (Sollte danach nicht auch die früher so lebhaft für Schenkel ausgesprochene Sympathie Keim's geringer geworden sein?) Während früher die Frage nach dem historischen Christus vom Standpunkte der Philosophie (vgl. Julius Schaller, „Der historische Christus und die Philosophie", 1838) zum Voraus entschieden wurde, wird dieselbe nunmehr unbefangener und vorurtheilsloser im Lichte der Religion betrachtet. Die Vereinbarkeit des Thatsächlichen und des Religiösen läßt sich mit Recht voraussetzen, wenn auch die überlieferten Thatsachen nicht ohne Weiteres als wirkliche Thatsachen und diese nicht sofort als religiöse Wahrheiten zu betrachten sind. Auch Strauß stellt zwar Jesus unter den Fortbildnern der Idee in die erste Linie und erkennt ihn als die größte religiöse Persönlichkeit; aber die aus seinem Leben uns berichteten Thatsachen hält er größtentheils für unwahr oder doch für höchst unsicher, und auch die sichergestellten für bedeutungslos nach dem Lessing'schen Satze: „Zufällige Geschichtswahrheiten sind kein Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten." Allein es ist ebenso kopflos, die Thatsachen des Christenthums schlechthin zu verneinen, als dieselben für gleichgültig und bedeutungslos zu halten. Das Leben Jesu ist in seinen wichtigsten Grundzügen herstellbar, das beweist die heutige Wissenschaft, und der Fichte'sche Satz: „Nur das Metaphysische, nicht das Historische macht selig" — ist geradezu ein Anachronismus. Auf allen Gebieten des Lebens und der Wissenschaft wird in unsern Tagen den Thatsachen nachgefragt und die Herrschaft des leeren Begriffs aufgegeben. Es ist ein falscher Intellectualismus, wenn man mit der sittlichen Idee auch die sittliche Wirklichkeit setzt. Große sittliche Erscheinungen und Umgestaltungen sind niemals durch bloße philosophische Ideen geworden, sondern durch Thatsachen, durch Christus und das Christenthum. Die Religion ist abhängig von ihren Stiftern, das liegt

in ihrem tiefsten Wesen, weil es sich hier um das persönlichste Gut handelt und weil sie nur in thatsächlicher Selbstoffenbarung Gottes sich verwirklicht. —

Mit diesen Sätzen rechtfertigt Keim die aufgestellte Frage, und dann sucht er die wirklichen Thatsachen im Leben Jesu und deren religiöse Bedeutung festzustellen. Nach seinem Dafürhalten ist die Geburtsgeschichte in ihrer traditionellen Darstellung zwar unhaltbar, die „judenchristliche" Tradition nach Matthäus und Lucas mit der „heidenchristlichen" Tradition nach Johannes schlechthin unvereinbar. (?) Nichtsdestoweniger ist die Geburt und das Leben Jesu ein weltgeschichtliches Wunder, das nicht aus der bisherigen geschichtlichen Entwickelung der Menschheit, sondern allein aus einem übergreifenden Wirken Gottes sich begreifen läßt. Sein Gottesbewußtsein ist einzigartig, ohne Kampf, ohne Visionen, ohne Schwächen und Schwankungen, sein Leben ohne sittliche Mängel und Flecken, seine Lehre aus einem Principe und aus einem Gusse wie keine andere, sein Selbstzeugniß bei aller Demuth doch voll Zuversicht seiner göttlichen Größe. Hinsichtlich seines Todes ist so viel gewiß, daß er als der Reine für die Unreinen sterben wollte und gestorben ist. Die Auferstehung Jesu ist keine visionäre Selbsttäuschung seiner Jünger, sondern eine Realität, so zu sagen seine Wiedergeburt. Die Visionshypothese nennt Keim geradezu eine Albernheit; ein lebendiger Christus ist wirklich erschienen, gesehen und geglaubt worden. (Vgl. siebenten Vortrag, S. 279 f.) Hierin weicht also Keim von seiner früheren Auffassung, wie in der richtigen Werthschätzung des Thatsächlichen im Leben Jesu überhaupt, wesentlich ab.) Die Himmelfahrt endlich ist das sinnliche Bild einer übersinnlichen Thatsache; der Weg des Auferstandenen ging zum Vater. In diesen Grundthatsachen seines Lebens, wie in seinen Worten und Werken sind die höchsten Ideen realisirt und verkörpert. Jesus ist die vollendete religiöse Persönlichkeit, die höchste Autorität in religiösen Dingen, während er in Beziehung auf Medicin, Astronomie, zukünftige Dinge u. dgl. keineswegs das Letzte gesprochen hat. Die Weltgeschichte ist mit ihm nicht abgebrochen, Jeder soll werden, wie er, und sein Werk fortsetzen; aber auf dem Grunde, den er gelegt hat, können alle seine Nachfolger nur Sandkörner bauen. Er ist nicht der Gottmensch in bisheriger, dogmatischer Fassung, halb Mensch, halb Gott, nicht die zweite Person der Gottheit, nicht der steife, doketische, byzantinische Christus der Scholastik, sondern der volle Mensch, der Gott in sich trägt, in dem Gott gegenwärtig, Gottes Bild vollendet ist. Dieser wahrhaft gottmenschliche Christus hat eine dreifach religiöse Bedeutung: 1) für unseren Glauben ist er der Träger unserer Sünden und Schulden, in ihm sind wir vor Gott angenehm; 2) für unsere Liebe ist er das Musterbild eines wahrhaft gottmenschlichen Lebens, einer wahren Vereinigung mit Gott; 3) für unsere Hoffnung ist er der Bürge unserer gottmenschlichen Vollendung. Die beiden einander bekämpfenden Auffassungen seiner Menschheit und Gottheit müssen im Schoße der Kirche zusammenwirken, einander anerkennen, sich im Frieden zu vertragen suchen und anstatt feindseliger Polemik das Beiden Gemeinsame vor die Gemeinde bringen. —

Eine Kritik dieses Referates wurde in der Versammlung selbst nach beiden Seiten in gründlicher Weise geübt; weshalb wir noch das Wichtigste

aus jenem Bericht hervorheben. In großer Erregtheit ergriff das Haupt der Zeitstimmenpartei, Diakon Hirzel in Zürich, das Wort, um, wie er selbst sagte, „in voller Herbheit und Derbheit" seinen entgegengesetzten Standpunkt zu verfechten. Er unterscheidet zwischen wirklichen, geschichtlichen Thatsachen und bloßen symbolischen Darstellungen idealer Wahrheiten. Wenn Keim Jesus zum vollen Menschen machen will und dennoch seine leibliche Auferstehung zugiebt, so ist das eine Inconsequenz. Ein starker Glaube gründet sich nicht auf die leibliche, sondern auf die geistige Auferstehung Jesu, und gerade die Visionen seiner Jünger sind ein Beweis für seine einzige Größe. Wenn gegen diejenigen, welche die äußere Wirklichkeit der Festthatsachen verwerfen, von den Kanzeln polemisirt wird, so sei das eine wahre Sünde. — Aehnlich erklärt ein anderer Redner die inneren Thatsachen des Heiles für durchaus genügend und hält die leibliche Auferstehung Jesu in religiöser Beziehung für gleichgültig, da derselbe in absoluter und einziger Weise fortlebe. — Die Linke schien besonders durch die wegwerfende Art, womit Keim die Visionshypothese abgefertigt hatte, verletzt zu sein und es demselben übel zu vermerken, daß er „eine Wendung nach Rechts" gemacht habe. —

Aber auch von der rechten Seite kann Correferent, Pfarrer Dr. Gueder in Bern, den Ansichten Keim's nicht in allen Stücken beipflichten. Wenn Keim bei der Geburt Christi ein wunderbares, übergreifendes Wirken Gottes anerkennt, so ist das im Grunde dasselbe, was die Synoptiker sagen. Und wenn die Auferstehung feststeht, so ist die Himmelfahrt nichts Anderes, als die nothwendige Fortsetzung derselben, die Vollendung seiner Verherrlichung. Mit der vollen und ganzen Menschlichkeit Jesu haben schon die Apostel Ernst gemacht; aber in und mit derselben ist auch seine volle Göttlichkeit gegeben und erwiesen. Die Vereinigung beider Naturen in einer Person ist ein Problem, das noch nicht gelöst ist, aber gleichwohl gewisse Thatsache, welche für das gläubige Bewußtsein völlig genügt. — Andere Redner heben hervor: wenn Jesus Christus auch wahrer Mensch ist, so ist das keineswegs identisch mit bloßer Mensch, und über seiner wahren Menschheit darf seine wahre Gottheit ebenso wenig aus den Augen gesetzt werden. Ist er einzigartig, so ist er mehr als bloßer Mensch, und wer seine leibliche Auferstehung anerkennt, der muß folgerichtiger Weise auch seine übernatürliche Erzeugung anerkennen. „Die unerklärten Reste haben zu den größten Entdeckungen geführt", sagt ein berühmter Astronom; auch hier ist ein unerklärt gebliebener Rest, der Keim und Andere vielleicht zu größeren Entdeckungen führen wird. Man glaubt an die Thatsachen und verwirft doch die Berichte über dieselben; wie reimt sich das zusammen? Es giebt Thatsachen, welche über die Geschichte hinausgehen, wie die Schöpfung und der Heilsrathschluß Gottes, und welche in Christo sich erfüllt haben. Auf Thatsachen gründen die Apostel stets ihre Predigt, auf Thatsachen ist auch die christliche Gemeinde gegründet. Die ganze Heilswirksamkeit Christi ist mit den großen Heilsthatsachen seines Lebens unzertrennlich verbunden. Sein Leben ist unser Leben, sein Tod ist unser Tod, seine Auferstehung ist unsere Auferstehung; diese Thatsachen sind unser Heil, das ist ihre religiöse Bedeutung.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Inhalt.